CONSIDERAŢII INTRODUCTIVE

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ

Între istorie şi istoriografie

Remus Câmpean

Rar se întâmplă în istoriografie ca un grup de specialişti având, cel puţin teoretic, interese comune (în speţă istoricii de religie greco-catolică)

să se manifeste atât de inconsecvent faţă de obiectul principal al analizei lor (în cazul de faţă Unirea religioasă a românilor cu Biserica Romei).

Dacă cercetătorii ortodocşi ai transferului confesional al românilor ardeleni de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea s-au dovedit a fi mult mai constanţi în argumentaţiile lor critice (de multe ori această constanţă conducând chiar înspre o agasantă uniformitate a analizelor şi înspre inutile sau plicticoase reluări), cei uniţi nu au reuşit să contureze un front spiritual comun, fundamentat pe concluzii ferme, care să pună în lumină aceeaşi opinie asupra actului istoric din anii 1697 – 1700.

Diversitatea punctelor lor de vedere s-a etalat pe un palier extrem de larg, mergând de la contestarea totală a valabilităţii documentelor ce marcau naşterea noii opţiuni religioase din Transilvania (o atitudine ciudată, totuşi, dacă e prezentă în demonstraţiile unor greco-catolici), până la susţinerea fanatică şi mai presus de orice argumentaţie ştiinţifică a îndreptăţirii deciziei lui Atanasie Anghel şi a clerului său superior.

Care sunt însă cauzele care au generat amplele oscilaţii ale punctelor de vedere asupra Unirii religioase consemnate de scrisul istoric greco-catolic? Este foarte dificil de dat un răspuns complet la această întrebare, dar se poate întrezări o anume conjunctură politică, socială şi culturală care a favorizat o oarecare superficialitate şi inconstanţă a cercetărilor.

Mediul din jurul Bisericii Române Unite a fost rareori calm şi propice studiilor profunde şi tihnite. Istoricii şi teologii greco-catolici au fost nevoiţi mai mereu să

răspundă atacurilor ortodoxe, să justifice în scrierile lor temeinicia actului din anii 1697 – 1700 şi să explice în mod repetat geneza lui. Astfel, aproape tot timpul, autorii uniţi s-au aflat într-o stare de alertă şi într-o postură defensivă, neavând răgazul de a schiţa programe bine gândite şi de durată privind valorificarea sistematică a materialului documentar referitor la problemele confesionale româneşti din Ardeal de la debutul veacului al XVIII-lea. Din acest motiv, marea majoritate a lucrărilor lor are un caracter polemic, reflectând o evidentă incapacitate de a face abstracţie de acidele elaborate ortodoxe.

Din nefericire, Biserica Română Unită, într-o bună parte a existenţei ei, a purtat în încărcătura-i spirituală, conştient sau nu, un împovărător sentiment de înstrăinare. În pofida contribuţiei lor majore la evoluţia societăţii româneşti din Transilvania, cu deosebire în epocile premodernă şi modernă, uniţii au fost marcaţi (aşa cum reiese din scrierile lor) de ideea apăsătoare şi aproape obsesivă că ceilalţi români se delimitează de ei, considerându-i un corp aparte în angrenajul social. În faţa valului de suspiciune, în continuă creştere pe parcursul secolului al XIX-lea şi apoi după înfăptuirea României Mari, autorii greco-catolici au avut reacţii ciudate: unii (mai ales dintre cei cărora soarta le-a hărăzit să petreacă ani mulţi în spaţiul extracarpatic) au ajuns chiar la „trădarea cauzei”, contestând cu vehemenţă, datorită împrejurărilor vieţii, îndreptăţirea Unirii religioase, alţii (cu deosebire cei a căror existenţă se leagă în întregime de mediile episcopale şi şcolare greco-catolice) au pus în lumină doar binefacerile transferului confesional, prezentând acest act istoric dintr-o perspectivă idealizată şi, în sfârşit, doar câţiva (foarte puţini) au reuşit să treacă peste orice complexe şi resentimente, distanţându-se de polemică şi dând dovadă de obiectivitate în lucrările lor.

În prezenta trecere în revistă a realizărilor şi eşecurilor istoriografiei greco-catolice în ceea ce priveşte analiza Unirii religioase se va avea în vedere (din lipsă de spaţiu) mai cu seamă perioada cuprinsă între jumătatea

secolului al XIX-lea şi zilele noastre. Acest interval de timp pare a fi mai interesant, pentru că include atât cele mai spectaculoase „trădări" şi momentele de vârf ale polemicii cu autorii ortodocşi, cât şi activitatea din anii interdicţiei şi din primul deceniu de după reînfiinţarea oficială a

Bisericii Unite.

Am demarat deci analiza noastră de la semnalele incipiente ale disputelor interconfesionale româneşti, care s-au evidenţiat deja de pe la jumătatea veacului al XIX-lea, chiar dacă ele nu au avut consistenţă istoriografică, s-au manifestat cu precădere în presa vremii şi pot fi considerate ca superficiale. Sperăm că demersul istoriografic de faţă va fi unul util pentru toţi specialiştii interesaţi de evoluţia şi de stadiul actual al scrisului istoric greco-catolic.

CAPITOLUL I

GENERAŢIA PAŞOPTISTĂ ÎNTRE NAŢIONALISM, ANTICONFESIONALISM ŞI OBIECTIVITATE

Simion Bărnuţiu

În general, generaţia paşoptistă, dominată în plan ideologic de mitul solidarităţii etnice, a blocat tentativele de partizanat religios, considerându-le extrem de dăunătoare cauzei politice naţionale. De aceea, chiar dacă unor reprezentanţi de frunte ai revoluţiei româneşti din Transilvania, care au activat ulterior în spaţiul extracarpatic, li s-au adus, în anumite situaţii, nedrepte acuze legate de credinţa lor romană şi de şcolile catolice absolvite

(ajungându-se chiar până la obstacularea câtorva cariere promiţătoare), ei au preferat să nu alimenteze suspiciunile ortodocşilor şi să nu exacerbeze meritele de netăgăduit ale Bisericii Unite în evoluţia societăţii noastre, promovând, din aceleaşi raţiuni conciliatoriste, un discurs mai degrabă laic şi, pe alocuri, antiecleziastic.

Un exemplu de abordare laică a începuturilor Unirii religioase şi de interpretare a fenomenului din perspectivă naţională este materialul lui

Simion Bărnuţiu, intitulat Soborul cel mare al Episcopiei Făgăraşului, trimis spre publicare, în 22 decembrie 1842, lui Bariţ şi care a şi apărut, într-o formă trunchiată, în Foaie pentru minte, inimă şi literatură1.

Redactând acest articol, autorul a fost impulsionat nu numai de gândul că aplecându-se cu maximă exigenţă asupra trecutului propriei confesiuni va oferi uniţilor şi ortodocşilor un model de antibigotism, determinându-i astfel să treacă peste barierele credinţei, în interesul solidarităţii etnice, ci şi de profundele sale nemulţumiri faţă de cele petrecute atunci la Blaj, cărora le-a dat viaţă prin intermediul amintitei incursiuni în istoria bisericească a

Note:

Publicat în ediţiile din 25 ianuarie şi 1 februarie 1843 ale acestui periodic şi reluat de Ioan Chindriş în lucrarea sa Simion Bărnuţiu. Suveranitate naţională şi integrare europeană, Cluj-Napoca, 1998, p.62 – 68

românilor. Nu întâmplător, expunerea Soborul cel mare al Episcopiei

Făgăraşului a constituit motivul adevărat al cunoscutului său conflict cu episcopul Lemeni2.

Întreprinderea publicistică a lui Bărnuţiu revendica reluarea tradiţiei convocării sinoadelor anuale în Biserica Unită, pe care autorul, acaparat de atmosfera prerevoluţionară din Transilvania, le vedea capabile să-şi asume rolul unor adevărate adunări naţionale, menite a marca viguros traseul emancipării politice a românilor. Formulând un asemenea deziderat.

Bărnuţiu a recurs la argumentele trecutului, aşa cum puteau fi ele extrase din istoriile lui Petru Maior, cu deosebire din Istoria bisericii românilor.

Desigur, din punctul de vedere al prezentei analize, nu interesează demonstraţia autorului în ansamblul ei, impregnată de tehnici şi artificii retorice, ci numai consideraţiile referitoare la Unirea religioasă.

Conform articolului Soborul cel mare al Episcopiei Făgăraşului, momentul aderării „toleraţilor” la Biserica

Romei delimita istoria ecleziastică medievală şi modernă a „valahilor” din principatul ardelean în două etape mari, şi anume etapa persecuţiilor calvine şi cea a tutelei

„Latine”. Prima se definea ca perioadă a ofensivei înverşunate a autorităţilor împotriva datinilor şi „legilor” răsăritene, nu lipsită de anumite momente de acalmie (vezi, de pildă, hotărârea lui Gheorghe Râkoczi I de a-i permite păstorului „grec” Simion Ştefan menţinerea rânduielii sinoadelor anuale, chiar dacă desfăşurarea lor era supravegheată de către superintendent), iar cea de-a doua, ca răstimp al instaurării treptate, prin intermediul iezuiţilor, a perfidei dictaturi romano-catolice în biserica românească, strategie care a condus tot înspre demolarea tradiţiilor credinţei orientale3. Chiar dacă, în a doua etapă, controlul asupra ierarhiei răsăritene nu s-a exercitat prin structurile politice ale provinciei şi nu a avut decât rareori accente violente, ci a fost lăsat pe seama unei singure persoane, teologul, aceasta nu însemna că preoţii „valahi” au dobândit o mai mare libertate de mişcare. În fapt, susţinea Bărnuţiu, consilierul „latin” al episcopului unit, deşi era singur, reprezenta glasul întregii „cete iezuitice” şi se bucura de toată puterea de care avea nevoie, aşa încât, prin catolicizare, etnia majoritară nu a obţinut altceva decât un jug la fel de ruşinos ca şi cel protestant.

În pofida tonului virulent, autorul recunoştea că nu Unirea religioasă în sine a fost vinovată pentru să s-a ajuns într-o asemenea situaţie tragică.

Acceptând transferul confesional, „protopopii cei bătrâni, de la începuturile greco-catolicismului” şi-au propus obiective măreţe, precum ruperea lanţurilor limbii slavone şi ale calvinismului. Ca să le împlinească, ei nu şi-au sacrificat însă ritul şi istoria (s-au unit în credinţă, dar nu şi în „lege”, scria Bărnuţiu), s-au împotrivit cu curaj „sumeţiei iezuitului vighitoriu” şi nu s-au „îndatorat” decât în cele patru puncte florentine, dorind, totodată, ca dreptul canonic sau pravila bisericii lor „să aibă întotdeauna putere, să se înveţe în şcoală şi după ea să se ţină judecăţile” 4. În optica autorului, într-o asemenea formă,

asumarea catolicismului dobândea atributele unui gest istoric binefăcător şi exemplar pentru interesele naţiei.

Drama a început, considera Bărnuţiu, atunci când s-a făcut mănăstirea din Blaj şi călugării ei s-au aşezat lângă episcop, ca „închipuitori” ai unui

Capitlu ce încă nu exista, distrugând tradiţia soborului anual al celor 12

protopopi-juraţi, care ar fi trebuit să apere drepturile vechi şi noi ale diecezei. Respectivii monahi erau purtători ai „legii greceşti” doar cu numele, deoarece cei mai mulţi aveau inimi de iezuiţi, se străduiau să stingă în sufletul clerului unit dragostea pentru datini şi inoculau în minţile ierarhilor răsăriteni idei ostile libertăţii ecleziastice. Astfel strecurându-se duhul iezuiţilor în biserica românească, s-a surpat temelia obiceiurilor moştenite din străbuni şi a dispărut inclusiv rânduiala sinoadelor anuale5.

E încă o dată de remarcat faptul că articolul nu ataca Unirea religioasă şi nici nu îi contesta temeiurile, ci îi evalua cu amărăciune neaşteptatele consecinţele dezavantajoase, aceasta şi sub imperiul indignării greu de ascuns pe care autorul o resimţea faţă de nesănătoasele inerţii, ambiţii, intrigi şi temeri care dominau mediul de atunci al Blajului. Oricum.

Bărnuţiu nu intenţiona, în pofida modului pătimaş de abordare a problematicii, să lezeze în vreun fel simţămintele greco-catolicilor. Din ce în ce mai dominat de un spirit laic, el a sesizat cu obiectivitate că nu chestiunile confesionale ar trebui să fie prioritare în conştiinţa neamului şi că s-ar impune ca românii să nu mai confunde nici credinţa şi nici ritul cu spiritul naţional. În acest sens, în articolul Soborul cel mare al Episcopiei

Făgăraşului se susţinea că „religia dimpreună cu disputele teologilor nu trebuie amestecate niciodată cu naţionalitatea: alta e naţionalitate sau naţie

Note:

2 Ibidem, p.38

3 Ibidem, p.63

4 Ibidem, p.67

5 Ibidem, p.65

sau neam şi alta va să zică religie sau lege sau credinţă. Mulţi însă nu vor să ştie nimic de astfel de deosebiri” 6.

Pasajul de mai sus exprima cât se poate de limpede viziunea pragmatică a lui Bărnuţiu asupra locului bisericii în societatea românească modernă. Acelaşi pragmatism i-a insuflat şi convingerea că Unirea religioasă va redeştepta speranţele care se legaseră de momentul înfăptuirii ei numai atunci când va reuşi să rupă legăturile cu catolicismul unguresc.

Până la concretizarea unui asemenea deziderat, scria el, luminile trecutului rămâneau mascate de umbrele prezentului, iar meritele istorice ale transferului confesional se cuveneau a fi confirmate prin angajarea plenară a Bisericii Unite în acţiunile naţionale prioritare ale epocii. Era un mod oarecum cinic de a negocia şi instrumentaliza politic istoria ecleziastică şi ca şi cum aceasta nu ar fi fost de ajuns, Bărnuţiu a devenit, în anii revoluţiei, şi mai aspru faţă de începuturile catolicizării românilor. Asta pentru că de acum se impunea mobilizarea poporului şi nu mai era loc pentru atitudini de partizanat confesional.

Nicăieri nu apare mai fervent exprimat dezideratul pactului religios dintre români şi români decât în memorabila cuvântare blăjeană a lui

Bărnuţiu din 2/14 mai 18487. Într-un moment în care unitatea etnică devenise o prioritate absolută, el nu a ezitat a pune într-o lumină excesiv de critică actul aderării „toleraţilor” la Biserica Romei, interpretându-l numai din perspectiva dezavantajoasă a nedreptelor relaţii istorice româno-maghiare. Era o concesie maximă din partea unui greco-catolic animat de intenţia sinceră şi generoasă de apropiere faţă de fraţii săi ortodocşi. Recunoscând fără nicio reţinere scăderile bisericii sale, Bărnuţiu nădăjduia, ca mai demult, că şi conaţionalii săi de confesiune „greacă” vor proceda la fel şi că, reevaluându-şi atitudinea, ei vor reuşi să treacă cu inima deschisă peste

diferenţele religioase, în interesul atingerii obiectivelor revoluţionare. Vehemenţa sa nu era totuşi împinsă nici acum până la absurd, adică până la contestarea temeiurilor istorice ale catolicismului românesc. În acest sens, opţiunea „valahilor” pentru Biserica

Romei i se părea pe deplin justificată, după îndelungata perioadă a

Note:

Ibidem, p.63, notă de subsol nenumerotată.

Vezi Discursul lui Bărnuţiu din 2/14 mai despre relaţiile Românilor cu Ungurii şi despre libertatea naţională, în Alexandru Papiu-Ilarian, Istori a Româniloru din Daci a Superioare, Ediţia a II-a, vol. II, Viena, 1852, p.307 – 363

presiunilor şi persecuţiilor calvine, manifestate până în timpul episcopului

Teofil şi care au avut drept consecinţe subjugarea clerului „tolerat”, cumplita lui umilire, erodarea şi scindarea nobilimii româneşti şi, nu în ultimul rând, maghiarizarea ei substanţială.

Odată cu schimbarea regimului politic, spunea Bărnuţiu, ungurii catolici – cu un statut şubrezit prin măsurile principilor protestanţi şi grăbiţi să-şi restaureze statutul – i-au îndemnat pe români să facă pasul transferului confesional, iar aceştia din urmă, siliţi de starea lor înjositoare, au acceptat propunerea, ferm convinşi că se unesc cu Biserica Romei, nu cu maghiarii8. Cu abilitate şi mult har oratoric, Bărnuţiu a pus pe seama ungurilor întreaga serie a dezavantajelor pe care Unirea religioasă le-a atras după sine. Conform demonstraţiei sale, arhiepiscopia Strigoniului a deturnat catolicizarea „toleraţilor” în favoarea Stării nobiliare şi tot ea a subjugat biserica răsăriteană din Transilvania. Cu perfidie, Strigoniul a implantat Unirea în sufletele majoritarilor şi în mintea suveranului, a cultivat-o prin iezuiţi şi tot prin iezuiţi a smuls-o din inimile unei părţi a românilor şi poate o va smulge şi din inimile celeilalte părţi, dacă nu va renunţa la protectorat şi la supremaţie.

Discursul se derula apoi în acelaşi ton antimaghiar. Se arăta că, sub protectoratul primatelui Ungariei, iezuiţii au fabricat diplome false şi că, sub aceeaşi oblăduire, s-au obţinut diplome de la Curte şi bule de la Sfântul

Scaun, care au oficializat noua dominaţie ecleziastică asupra clerului şi credincioşilor „valahi”, constrânşi să accepte decăderea mitropoliei lor la statutul de simplă episcopie de Făgăraş. Se sublinia faptul că numai bunul simţ al preoţilor noştri – care nu au luat în seamă dispoziţiile sosite de la

Viena şi de la Roma şi au continuat să-l pomenească tot pe mitropolit în slujbele lor, ca şi înainte de transferul confesional – a apărat fiinţa şi demnitatea bisericii româneşti, ca să nu apună în întregime. Cine altcineva decât arhiepiscopia de la Strigoniu, se întreba retoric Bărnuţiu, a deteriorat relaţiile românilor cu papalitatea, intervenind cu fiecare prilej pentru subjugarea lor, deşi Sfântul Scaun nu avea niciun interes să menţină o atare stare de fapt 9?

În treacăt, mai curând cu îngăduinţă decât cu fermitate, utilizând frecvent formularea „să zicem că”, oratorul trece în revistă şi câteva binefaceri ale Unirii religioase: îmbunătăţirea stării sociale şi materiale a clerului, privilegiile dobândite de ierarhia „greacă”, accesul la studii, apariţia şi dezvoltarea şcolilor Blajului, puternice focare de cultură naţională, stimularea şi propagarea rapidă a ideii originilor latine, cultivarea virtuţilor străbune, redeşteptarea „toleraţilor” după profundul şi îndelungatul leşin indus de regimul calvin etc. Pentru a nu părea însă un prea zelos apărător al propriei credinţe, atitudine care nu corespundea gravităţii momentului, Bărnuţiu a adăugat grabnic aspectelor pozitive şi părţile vulnerabile ale transferului confesional: supravegherea sinoadelor de către teologul iezuit (apreciat forţat, prin atribuţiile sale, ca un gen de nou superintendent al bisericii româneşti), tentativele episcopului „latin” al

Transilvaniei de a-l transforma pe vlădică în vicar al

său pentru „valahi”, decăderea mitropolitului „grec” la rangul de sufragan al Strigoniului, reinstituirea treptată dar perseverentă a jugului unguresc asupra clerului şi credincioşilor de rit răsăritean, reapariţia servilismului în comportamentul preoţilor uniţi, dublat de o dăunătoare şi nemotivată îngâmfare a lor faţă de ortodocşi, insinuarea unui spirit necurat, proiezuit, la Blaj, care i-a cuprins întâi pe călugări şi apoi s-a strecurat şi printre preoţi, într-o asemenea măsură încât episcopia, Capitolul, protopopii şi vicarii au ajuns aproape cu toţii să lucreze pentru ruşinoasa tutelă „latină” ş.a.10

Necruţător în afirmaţii, Bărnuţiu considera că, odată cu Unirea religioasă, între cei de acelaşi neam s-a infiltrat o ură înverşunată – care timp de 80 de ani a alimentat dezbinarea şi luptele fratricide – şi preciza că soarta ortodocşilor, rămaşi fără păstor, a fost mult mai vitregă, deoarece ei au căzut sub dominaţia la fel de interesată a ierarhiei sârbeşti. În fond, concluziona oratorul, în pofida riscurilor asumate prin transferul confesional, parohii nu şi-au ameliorat spectaculos starea materială şi socială, ci s-au transformat într-un fel de notari săteşti, însărcinaţi cu redactarea şi înaintarea plângerilor româneşti formulate împotriva abuzurilor nobilimii şi ale Dietei. Neträgând învăţămintele necesare din unirea cu maghiarii calvini, românii au căzut în capcana asocierii cu ungurii catolici. Procedând aşa, ei nu au muiat inimile Stărilor, după cum speraseră, şi nici nu au reuşit să stăvilească nedreptăţile politice şi sociale revărsate în continuare din abundenţă asupra lor11.

Cu măiestrie, Bărnuţiu şi-a condus discursul înspre constatările şi sentinţele dorite de auditoriu: unirile nu au fost decât nişte lanţuri în care maghiarii i-au prins pe „toleraţi”, nişte „furii” cu care i-au încăierat şi nişte spaime cu care i-au înfricoşat. De aceea, naţiunea trebuie să jure că în viitor nu va mai permite nici iezuiţilor, nici călugărilor sârbi, nici misionarilor

Strigoniului şi nici agenţilor străini (chiar dacă poartă veşminte de preoţi sau de episcopi români) să-i

tulbure pacea şi înţelegerea12.

E poate chiar de admirat dibăcia şi eficienţa cu care Bărnuţiu a transformat un fapt istoric de anvergură precum catolicizarea românilor ardeleni într-un argument consistent al respingerii proiectului maghiar de anexare a Transilvaniei la Ungaria. De altfel, în încheierea consideraţiilor referitoare la transferul confesional al „toleraţilor”, integrate în ampla sa cuvântare, el se interoga, din nou retoric şi oarecum contrariat: „... dacă

Uniunea cea sacră a produs atâtea nedreptăţi, ce se poate aştepta de la uniunea profană care se urzeşte acum? 13”.

Realizând, într-un final, că s-a manifestat mult prea sever faţă de propria confesiune, oratorul şi-a domolit elanul critic şi scuzându-se în faţa teologilor pentru imperfecţiunile dogmatice şi istorice ale expunerii sale, a menţionat că solidaritatea naţională nu se cuvenea a fi interpretată ca unitate religioasă. El sublinia că a îndemnat la o mobilizare etnică, nu confesională, deoarece important era nu ca poporul să devină în întregime ortodox sau catolic, ci ca să-şi câştige libertatea, care implica şi respectarea dreptului cetăţenilor de a opta în planul credinţei. În optica sa, nimic nu părea mai dăunător pentru pacea naţiei şi pentru împlinirea idealurilor comune decât prozelitismul. În ceea ce privea orientările spirituale, adăuga

Bărnuţiu, era just ca ele să fie lăsate pe seama sufletelor şi a comunităţilor.

Renunţându-se la promovarea aberantă a unităţii religioase româneşti – un principiu situat în opoziţie cu toate confesiunile – se putea consolida, în fapt, mult dorita unitate naţională. Oricum, avertiza oratorul, cauza poporului nu trebuia să fie gestionată numai de episcopi, ci de toate elitele etniei majoritare14.

E lesne de observat, chiar şi pentru un cititor mai puţin avizat, că discursul lui Bărnuţiu poartă amprenta unei subiectivităţi excesive, fiind redactat sub presiunea gravei conjuncturi politice din Transilvania anului

Note:
Ibidem
Ibidem
Ibidem
1848. Autorul nu şi-a propus să restaureze fidel complexul fenomen al
Unirii religioase (de altfel, într-un discurs revoluţionar, o întreprindere de acest gen nici nu şi-ar fi găsit locul), ci a folosit tematica transferului confesional pentru a atenua anumite reticenţe şi sensibilităţi, care ar fi pus în pericol mobilizarea împotriva marelui inamic al populaţiei majoritare.
Stările maghiare15. Desigur, e de discutat, din punctul de vedere al greco-catolicilor, corectitudinea unui asemenea demers, dar fără îndoială că, dintr-o perspectivă naţională, el era de maximă necesitate şi utilitate în momentul respectiv. Ca şi alţi uniţi pe care împrejurările revoluţiei paşoptiste transilvănene i-au situat în fruntea maselor, şi Bărnuţiu era cu siguranţă conştient că transferul confesional iniţiat în anii 1697 – 1701 nu se reduce la consecinţele lui dezavantajoase reliefate de relaţiile cu catolicismul maghiar şi de lipsa de abilitate a unor lideri ai clerului blăjean.
Insistând însă atunci asupra meritelor istorice ale propriei biserici, el ar fi alimentat rezervele ortodocşilor şi ar fi periclitat cel mai scump ideal, libertatea naţiunii, o miză care pe bună dreptate i s-a părut mult prea mare pentru a nu renunţa la supralicitarea dimensiunii religioase a conştiinţei sale.
Celebra cuvântare din 2/14 mai 1848 este deci prea puţin semnificativă pentru istoriografia consacrată începuturilor catolicismului românesc. Ea are însă o altă însemnătate majoră, şi anume aceea că sugerează în modul cel mai expresiv deschiderea tot mai amplă a unor personalităţi formate în mediul Blajului sau în alte şcoli catolice înspre lumea ortodoxă. Aceasta chiar cu efortul reevaluării critice – uneori, dintr-un motiv sau altul, exagerate – a trecutului propriei confesiuni şi, bineînţeles,

în interesul cauzei naţionale.

I.2. Ioan Maiorescu

Pe linia sugerată de Bărnuţiu a evaluării prea exigente a istoriei propriei biserici s-au înscris şi alţi greco-catolici din generaţia paşoptistă, cu precădere cei care au activat perioade mai îndelungate în spaţiul extracarpatic, unde mediul ortodox şi-a pus amprenta asupra atitudinii lor.

Un caz tipic în acest sens este cel al profesorului Ioan Maiorescu. Deşi s-a

Note:

10 În legătură cu concepţiile politice ale lui Bărnuţiu şi cu atitudinea sa faţă de regimul din Transilvania, a se vedea şi lucrarea lui Gheorghe Bogdan-Duică, Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu, Bucureşti, 1924, passim pregătit în şcolile catolice de la Blaj şi Cluj pentru o posibilă carieră strălucită de teolog şi a fost trimis cu aceleaşi intenţii de Samuil Vulcan la

Pesta şi, ulterior, de Lemeni, pentru un doctorat la Viena16, el a devenit un actor marcant al revoluţiei române, contribuind apoi cu rezultate rodnice la reglementarea situaţiei învăţământului din principate. Precum alţi transilvăneni cu un itinerar asemănător, nici Maiorescu nu a reuşit să evite, uneori, diversele acuze aberante care i s-au adus ca unit17, dar a trecut peste ele, considerând că prioritare erau problemele naţionale şi că orice polemică legată de chestiunile de credinţă ar fi putut să pericliteze concretizarea treptată a obiectivelor schiţate în 1848. Urmând cu fermitate acest principiu, a adoptat de-a dreptul o poziţie anticonfesională, expresiv formulată deja în 1854: „... cine ia ca pretext unirea şi neunirea... sunt cu toţii sau ipocriţi sau draci împieliţaţi sau fanatici rătăciţi. Naţionalist nu e niciunul, român nu e niciunul. Moară de gât unii cu pescarul serbul serbilor, alţii cu Papa-Ţarul, alţii cu Patriarhul ecumenic, alţii cu

Dalai-Lama, alţii cu Marele Muftiu... eu mor cu conştiinţa sângelui român” 18. Respectivele rânduri ne scutesc, credem, de orice consideraţii suplimentare în

legătură cu modul în care Ioan Maiorescu se raporta nu numai la Unirea religioasă, ci la trecutul şi la prezentul bisericii româneşti în general.

I.3. August Treboniu Laurian

În esenţă, nici perspectiva lui August Treboniu Laurian asupra procesului aderării „toleraţilor" ardeleni la Biserica Romei nu diferă de cea a lui Maiorescu, însă este mult mai bine susţinută de argumente istorice.

Format şi el în şcolile catolice, ca atâţia alţi fii de preoţi uniţi (a parcurs stadiul gimnazial la Sibiu şi a absolvit teologia la Cluj), Treboniu Laurian

Note:

N. Bănescu, V. Mihăilescu, Ioan Maiorescu. Scriere comemorativă cu prilejul centenarului naşterii lui 1811 – 1911, Bucureşti, 1912, p.3 – 4

Ibidem

Opinie formulată într-o epistolă pe care a trimis-o lui George Bariţ, în data de 10 octombrie 1854, vezi lucrarea George Bariţ şi contemporanii săi, vol. I, [editori Ştefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriş şi Titus Moraru;

coordonatori Ştefan Pascu şi Iosif Pervain], Bucureşti, 1973, p.379

s-a desprins mai repede decât Maiorescu de o eventuală carieră clericală, înscriindu-se la cursurile politehnicii vieneze, pe care le-a frecventat în paralel cu cele ale reputatei universităţi din aceeaşi urbe. Impresionantele sale reuşite profesionale, punctate de elaborarea Tentamen-ului, de anii de profesorat de la Colegiul „Sfântul Sava", de redactarea unor utile manuale de filosofie, de seriozitatea cu care şi-a exercitat atribuţiile de revizor şcolar, de fructuoasa colaborare cu Nicolae Bălcescu la publicarea periodicului Magazin istoric pentru Dacia, de contribuţia avută la bunul mers al „Asociaţiei literare" şi de implicarea în proiectele editoriale ale

Universului, precum şi inepuizabilul său activism politic şi social l-au propulsat în prima linie a mişcării revoluţionare paşoptiste 19. Încă din această etapă a vieţii, el s-a dovedit a fi un inamic al partizanatului confesional,

pe care l-a evaluat, asemeni lui Bărnuţiu şi Maiorescu, ca pe un factor major de risc pentru mobilizarea tuturor resurselor naţionale.

Mărturia cea mai elocventă pentru punctul său de vedere asupra chestiunilor religioase a fost planul pe care l-a schiţat în sensul unificării bisericilor româneşti, un demers influenţat, desigur, de conjunctura evenimentelor de la 1848.

A rămas tot atât de activ şi după revoluţie ca şi atunci când făcuse parte din delegaţia trimisă de românii ardeleni la Viena şi fusese desemnat membru al Comitetului Naţional. Nu l-au speriat nici măcar arestările, aşa încât, după o perioadă petrecută în capitala imperiului, timp în care s-a străduit să refacă Magazinul istoric pentru Dacia, a revenit în viaţa publică, de data aceasta în Moldova, ca inspector general al învăţământului de acolo. Această calitate i-a permis să intre în contact cu cele mai recente reforme şcolare europene (prin călătoriile efectuate în acest scop în

Germania, Franţa, Anglia şi Italia), dar l-a ajutat, totodată, şi să-şi reia mai vechile preocupări culturale şi să aibă un aport substanţial la tipărirea integrală, la Iaşi, a Cronicii lui Şincai20. Dacă peste acuzele nefondate care i s-au adus ca ardelean şi ca unit a putut trece cumva (revoltat, iniţial a demisionat – ca şi Papiu Ilarian de altfel – dar apoi a revenit asupra deciziei sale), conflictul cu Bărnuţiu l-a afectat într-o asemenea măsură încât a plecat din Moldova la Bucureşti, revenind la Colegiul „Sfântul Sava”. Aici, cariera sa şi-a regăsit cursul ascendent, atât pe tărâm didactic (a fost promovat în Eforia Şcolilor şi, ulterior, în Consiliul Suprem al Instrucţiunii

Publice, i s-au încredinţat atribuţiile de redactor al Instrucţiunii publice, apoi cele de director al Bibliotecii Naţionale şi, mai târziu, a devenit decan al Facultăţii de Litere), cât şi în planul realizărilor cultural-ştiinţifice (a fost ales ca preşedinte – întâi onorific, apoi executiv – al societăţii

„Transilvania”, a editat câteva biografii şi sinteze de

istorie a românilor bine primite de intelectualitatea vremii, a fost cooptat în Societatea literară, i s-au acordat competenţele de secretar general al Societăţii academice, iar după câţiva ani, de preşedinte al aceluiaşi for prestigios şi s-a angajat cu eficienţă în complexul travaliu al redactării Dicţionarului limbii române) 21.

Deşi extrem de laborios, Treboniu Laurian rareori şi-a focalizat atenţia asupra istoriei Unirii religioase. E posibil să fi evitat acest subiect, pe de o parte, datorită faptului că nu a agreat în mod deosebit mediul mereu conflictual al Blajului şi pentru că, împreună cu ceilalţi ardeleni stabiliţi în spaţiul extracarpatic, a avut nu o dată de suportat diverse şicane legate de credinţa sa22, iar pe de altă parte, deoarece unul dintre principiile promovate de el cu fermitate, pe care şi l-au însuşit, de altfel, cei mai mulţi lideri ai generaţiei paşoptiste transilvănene, era acela că polemica religioasă putea deveni oricând o armă uşor de orientat împotriva intereselor naţionale.

Revoluţia şi consecinţele ei l-au împins treptat înspre un tot mai vizibil anticonfesionalism. Spre exemplu, într-o scrisoare expediată lui

Bariţ din Viena, în anul 1851, Treboniu Laurian scria, referitor la subiectul înfiinţării mitropoliei unite, următoarele: „... să nu se nască rivalitate între uniţi şi neuniţi pe tema mitropoliei. Fraţii neuniţi să nu se supere, să stăruiască ca să capete şi ei. Noi îi vom ajuta. Uniţii să nu se fălească cu ea, să nu supere pe neuniţi, ca proştii, ca să dea motiv la dezbinare naţională.

Ar trebui să scrii la cunoscuţii uniţi în înţelesul acesta, ba ar trebui publicat un articol frumos şi în gazetă” 23.

Indiferent însă de raţiunile rezervelor sale, cert este că, în materialele de factură istorică pe care le-a publicat, Unirea religioasă este menţionată

Note:

19 Ilie Popescu Teiuşan, Vasile Netea, August Treboniu Laurian. Viaţa şi activitatea sa, Bucureşti, 1970, passim

20 Ibidem

Ibidem

Ibidem, p.22

Sfat adresat lui Bariţ într-o scrisoare trimisă acestuia de la Viena, în data de 2/14 martie 1851, vezi George Bariţ şi contemporanii săi, vol. I, p.172

doar sporadic. Nimic despre ea nici în sinteza Coup d'oeil sur l'histoire des Roumains24, nici în cele patru ediţii ale manualului intitulat Istoria românilor25 şi nici în alte studii în care a preferat să analizeze trecutul doar ca pe o simplă înlănţuire a unor evenimente politice, puse în lumină cu maximă atenţie la detalii. E adevărat că ultima ediţie a Istoriei Românilor conţine o pagină consacrată sinodului florentin, dar problematica nu este dezvoltată înspre consecinţele ei de la 1697 – 1701 din Transilvania. Nici măcar în Magazin istoric pentru Dacia, aderarea „toleraţilor" la Biserica

Romei nu este tratată decât într-o formă succintă, în tomul al treilea, într-o analiză intitulată Documente istorice despre starea politică şi religioasă a românilor din Transilvania26. Se pare, totuşi, că această cercetare trebuie să fi fost considerată importantă de către autor, din moment ce a republicat-o, câţiva ani mai târziu, la Viena, fără vreo îmbunătăţire de conţinut, însă cu titlul puţin modificat, şi anume Documente istorice despre starea politică şi ieratică a românilor din Transilvania27. Pentru că sunt singurele rânduri în care Treboniu Laurian se exprimă din perspectivă istorică asupra transferului confesional, vom zăbovi, în cele ce urmează, asupra lor.

Ca şi în scrierile reprezentanţilor Şcolii Ardelene (având ca model, mai cu seamă, aprecierile lui Petru Maior), autorul pornea de la ideea că

Unirea religioasă a prins rădăcini în Transilvania, în primul rând, datorită persecuţiilor regimului calvin, care au împins societatea românească înspre degringoladă. Procesul degradării treptate a situaţiei „toleraţilor" era urmărit de la primele lui stadii, adică de la extinderea noilor credinţe în

Ardeal, de la alungarea episcopului „latin” din principat şi de la primirea confesiunilor protestante între religiile recepte. Se arăta că, într-o fază incipientă, „valahii” nu au avut încă de suferit, Isabella confirmându-le un vlădică (Cristofor), instalat în mănăstirea de la Fel Diod. Primii care i-au atacat pe cei de rit răsăritean au fost calvinii, la presiunile lor, Ioan

Sigismund deposedându-l pe mitropolit de proprietatea sa de la Lancrăm

Note:

Redactată pe când era profesor la Colegiul „Sfântul Sava” şi publicată la

Bucureşti, în 1846.

25 Prima ediţie a apărut la Iaşi, în 1853, pe când autorul funcţiona ca inspector general al şcolilor din Moldova, iar ultima la Bucureşti, în 1873.

26 Vezi „Magazinu istoriku pentru Dacia”, tom III, Bucureşti, 1846, p.95 – 330

27 Materialul a fost publicat în anul 1850.

(trecută în posesia episcopului calvin) şi obligându-l să se refugieze în Ţara

Românească. Împrejurările vitrege i-au constrâns pe mulţi români să adopte credinţa ungurilor, iar conducătorul bisericii calvine şi-a însuşit titulatura de episcop al maghiarilor şi românilor28.

Deşi conţinea numeroase inadvertenţe şi consideraţii naive, expunerea lui Treboniu Laurian se derula într-un ritm alert şi fluent. Dacă în perioada lui Ştefan Báthory, informaţiile despre starea ecleziastică a „toleraţilor”.

lipseau, se ştia, în schimb, că sub urmaşul său, Cristofor Báthory, Dieta a acordat românilor calvini dreptul de a-şi alege un episcop. În pofida tuturor păcatelor, politica princiară le-a adus „valahilor” şi avantajul de a tipări cărţi de cult în propria limbă (a se vedea exemplul Cazaniei de la Braşov, din 1580), ceea ce s-a dovedit de folos culturii naţionale, deoarece, astfel, slavonismul a fost, cu timpul, alungat din tipăriturile bisericeşti29.

În întreaga epocă de după Mathia, scria autorul,

religia majoritarilor a devenit din ce în ce mai dispreţuită, mitropolia lor a căzut sub dependenţa episcopului calvin, care le prezida sinoadele şi – ca semn suprem al umilinţei – era purtat pe umeri de preoţii şi protopopii „greci”. Rarele semne de bunăvoinţă din partea Stărilor, respectiv acordarea, în 1609, a dreptului de liberă strămutare pentru preoţii „valahilor”, act întărit de

Gabriel Bethlen în 1614 şi 1615, sau scutirea parohilor de rit oriental din

Ţara Oltului de dijmă, o iniţiativă aparţinând tot lui Gabriel Bethlen, reconfirmată, ulterior, de Râkoczi I şi de Dietă, în 1633, erau mereu condiţionate de subordonarea faţă de superintendentul ungurilor. Sugestiv pentru deprecierea continuă a situaţiei bisericii româneşti a fost episodul

Ioasaf, un vlădică depus şi apoi judecat de autorităţile civile pentru îndrăzneala de a fi eliminat din dieceza sa ereziile protestante30.

Şi pentru că nici atâta desconsiderare nu era de ajuns, noul păstor grec, Simion Ştefan, numit de Gheorghe Râkoczi I în 1643, a fost constrâns să accepte la instalare un document cu 15 clauze din cele mai umilitoare pentru el şi clerul său (de altfel, această diplomă a lui Gheorghe

Râkoczi I, restituită integral de Treboniu Laurian, va fi reluată frecvent, în analizele lor, de mulţi specialişti, ca argument forte al abuzurilor calvine, care au îndreptăţit peste timp Unirea religioasă). Tutelând o eparhie din

Note:

August Treboniu Laurian, Documente istorice despre starea politică şi ieratică a Româniloru din Transilvania, p.82 – 85

Ibidem, p.87 – 88

Ibidem, p.88 şi urm.

care lipseau teritorii întinse, introduse sub administrarea directă a superintendentului, Simion Ştefan se pare că îşi exercita, totuşi, autoritatea şi asupra jurisdicţiei de Mukacevo (după cum reiese din actul conferit de vlădica de la Alba lui Partenie de Mukacevo,

redat de autor). De activitatea sa se lega şi traducerea şi tipărirea Psaltirii, în 1651, o lucrare realizată în tipografia fondată de Gheorghe Râkoczi I31.

Mitropolitului următor, Daniel, plecat repede în Ţara Românească, probabil tot datorită presiunilor calvine, i-a succedat Sava Brancovici (a cărui diplomă de confirmare, emisă de Gheorghe Râkoczi al II-lea în 1656, a fost de asemenea inclusă de Treboniu Laurian în textul său). La începutul păstoririi sale, vlădica a obţinut de la Gheorghe Râkoczi al II-lea, în 1659, o scutire a clerului „grec” de dări, dar mai târziu, în timpul principelui

Mihail Apari I, caracterizat de autor drept cel mai mare vrăjmaş al credinţei răsăritene, biserica românească nu a mai reuşit să evite persecuţiile. Dacă în 1663, privilegiile anterioare s-au mai reîntărit şi, în 1673, s-a mai acordat chiar o nouă iertare a preoţilor de decimă, în 1680, Sava a fost depus şi închis la Blaj, în consecinţa unor acuze imaginare. Chinurile la care a fost supus episcopul ortodox al Transilvaniei, ca şi eforturile făcute de Şerban

Cantacuzino şi Constantin Brâncoveanu (pe atunci agent la

Constantinopol) pentru eliberarea lui s-au expus pe larg, cu atenţie la detalii, în analiza autorului, naraţiunea continuând apoi cu seria hirotonirilor lui Iosif, Ioasaf, Sava III, Varlaam şi Teofil, aşa cum s-au putut reconstitui ele după condica de hirotoniri a mitropoliei muntene, aflată la Bucureşti32. Schimbările extrem de dese din fruntea diecezei

„Greceşti” a Ardealului erau, considera pe bună dreptate semnatarul studiului, cel mai relevant indicator al dimensiunii nefaste a presiunilor exercitate de calvini asupra „toleraţilor”.

În materialul său, Treboniu Laurian a preluat consistent nu numai din informaţiile concrete oferite de lucrările istorice ale reprezentanţilor Şcolii

Ardelene despre începuturile Unirii religioase, ci şi din optica lor asupra subiectului, intercalând în text, pe alocuri, şi câteva date inedite. I-au fost extrem de utile, în

întreprinderea sa, mai ales scrierile lui Şincai şi Maior, de al căror spirit, asemeni altor autori din generaţia paşoptistă, nu s-a îndepărtat foarte mult. Meritul său, ca bun valorificator al documentelor legate de trecutul românilor, a fost mai ales acela de a nu fi încercat să politizeze excesiv tematica dezbătută, deşi împrejurările revoluţionare din anii în care şi-a elaborat analiza l-ar fi putut tenta înspre un atare mod de a proceda.

Strădania de a-şi menţine discursul în limitele obiectivităţii se reliefează şi în rândurile consacrate evenimentelor anilor 1697 – 1701.

Pornind de la schimbarea regimului politic, naraţiunea sa insistă asupra hotărârii lui Teofil de a îndrepta starea jalnică a clerului prin aderarea la

Biserica Romei, la îndemnurile lui Kollonich şi Baranyi, şi asupra etapelor sinodului din februarie 1697, adică şedinţa I (în care vlădica a prezentat în amănunţime persecuţiile protestante şi, detaliind păţaniile lui Sava

Brancovici, a pus în lumină perfidia prozelitismului calvin, subliniind apoi avantajele transferului confesional), şedinţa a II-a (cea referitoare la consultările privind modul de catolicizare, respectiv prin menţinerea ritului, calendarului şi canoanelor răsăritene, prin neacceptarea „misterelor” de la preoţii „latini”, prin asigurarea peste tot a unui număr suficient de parohi

„Greci”, prin respingerea oricăror clauze dogmatice, în afara cunoscutelor puncte florentine, prin depăşirea condiţiei de „toleraţi”, prin câştigarea de drepturi şi libertăţi similare privilegiilor romano-catolicilor, prin accesul mirenilor uniţi la şcoli şi la dregătorii publice, prin rezolvarea chestiunii subzistenţei tinerei biserici şi, nu în ultimul rând, printr-o declaraţie fermă a autorităţilor în legătură cu respectarea cererilor formulate în acest sobor) şi şedinţa a III-a (unde s-a hotărât trimiterea actelor redactate acum la

Leopold I şi la Kollonich şi s-au soluţionat diverse cauze procesuale, majoritatea matrimoniale) 33. Autorul redă apoi integral principalul rezultat al sinodului, actul de

Unire – semnat de Teofil în 21 martie 1697 şi trimis atât suveranului, cât şi primatelui Ungariei – care conţinea angajamentul acceptării celor patru puncte doctrinare, cu condiţiile garantării statutului egal al clerului „grec” cu cel al preoţilor „latini”, acordării de pământuri şi case parohiale oriunde dieceza românească avea nevoie şi scoaterii personalului eparhiei răsăritene de sub autoritatea instituţiilor laice. Într-o manieră oarecum grăbită, Treboniu Laurian a omis să facă precizări asupra diferenţelor semnificative dintre solicitările soborului şi revendicările înscrise în documentul transferului confesional, lăsând această sarcină pe seama istoricilor de mai târziu, deşi cel puţin excluderea doleanţelor

Note:

Ibidem, p.135 – 184

referitoare la accesul mirenilor în funcţii din actul de Unire înaintat la

Viena ar fi oferit prilejul unor interesante comentarii.

Trecând fugitiv peste protestele reformaţilor faţă de catolicizarea

„Toleraţilor” şi peste probabila asasinare a lui Teofil, analiza ajunge la momentul hirotonirii lui Atanasie Anghel, la Bucureşti, ocazie cu care autorul trece succint în revistă instrucţiunea în 22 de puncte, impusă episcopului „grec” de către patriarhul Dosoftei al Ierusalimului. Se afirmă, cu naivitate şi fără vreo argumentare serioasă, că vlădica Ardealului a subscris cu cugetul curat cele ce i s-au pretins în Muntenia (?!), neştiind de consfătuirile vieneze dintre Leopold I şi Kollonich, legate de revigorarea prozelitismului în Transilvania34.

Din punctul de vedere al lui Treboniu Laurian, perioada următoare părea a fi marcată de două documente importante: primul, emis de suveran către Guberniu în 14 aprilie 1698, evidenţia teama Curţii faţă de posibilitatea izbucnirii unor incidente confesionale în provincia intracarpatică şi le permitea „toleraţilor” să opteze pentru religia cu care doreau să se unească sau să rămână ataşaţi de credinţa tradiţională, iar cel de-al doilea, adresat de

către Kollonich Guberniului şi preoţilor „valahi” în 2 iunie 1698, avea un caracter relativ duplicitar şi neutraliza oarecum actul anterior al lui Leopold I, reluând vechea promisiune a ridicării clerului unit în statutul „latinilor”, făgăduind protecţia Strigoniului şi pedepsirea tuturor opozanţilor catolicizării şi acordându-le românilor dreptul de a semnala abuzurile la care erau supuşi 35.

În continuarea textului lui Treboniu Laurian, cititorul avizat poate surprinde din nou câteva confuzii şi judecăţi hazardate. În primul rând, e vorba de constatarea potrivit căreia, până în acel moment, Atanasie Anghel nici măcar nu s-ar fi gândit la soluţia transferului confesional (de parcă nu ar fi cunoscut cele petrecute în timpul lui Teofil! n.n.), ea inducându-i-se numai prin stăruinţele şi explicaţiile convingătoare ale lui Baranyi, iar în al doilea rând, avem în vedere faptul că deciziile sinodului din octombrie

1698, prin care vlădica şi protopopii săi reacceptau Unirea religioasă pentru biserica lor, au fost puse pe seama unui sobor întrunit în iulie 1698, despre care nu ni se precizează mai nimic, ceea ce ne determină să credem că autorul nu dispunea atunci de documentaţia necesară pentru a lămuri modul în care păstorul „grec” a făcut primii paşi înspre Biserica Romei36.

În sfârşit, Treboniu Laurian trece repede şi peste aceste aspecte lipsite de transparenţă şi ne face cunoscută prima diplomă imperială a Unirii religioase, cea din februarie 1699, semnată de Leopold I şi de Kollonich, punctând apoi următoarele secvenţe ale naraţiunii sale: protestele reformaţilor (care au răspândit printre „toleraţi” zvonul că se dorea catolicizarea lor silită, obţinând din partea suveranului, în urma demersurilor lor insistente, un act de reconfirmare a libertăţii „valahilor” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne în religia lor veche), dispoziţia Guberniului de organizare a anchetei privind aflarea intenţiei românilor de a primi sau nu credinţa romană (definită de autor ca nou prilej pentru Stări de calvinizare a celor mulţi prin teroare, sub

pretextul că doar preoţii ortodocşilor doresc să treacă la catolicism), articolele guberniale (în fapt, dietale) din septembrie 1699 de diminuare a efectelor Unirii (se limita numărul parohilor „greci” la doi, în satele mari, şi numai unul, în cele mici, se permitea doar hirotonirea candidaţilor cu pregătire şcolară, printr-un examen riguros, susţinut în faţa unei comisii în care trebuia inclus şi un reprezentant al religiei adoptate de „valahi”, se propunea trimiterea la mănăstiri a preoţilor fără parohii, se instituia dijma pentru pământurile extraparohiale ale clerului etc.), sinodul întrunit de

Atanasie Anghel în septembrie 1699 (care a reacţionat vehement împotriva măsurilor abuzive impuse de autorităţile provinciale), decretul imperial din decembrie 1699 (o mustrare severă a opozanţilor catolicizării, sub masca intenţiei de a prezerva dreptul „toleraţilor” de a opta pentru oricare dintre religiile recepte), precum şi alte etape ale confruntării dintre puterea centrală şi cea locală, pe marginea instrumentalizării populaţiei majoritare din Ardeal într-un sens sau altul 37. În acest segment al studiului, în afară de faptul că nu se face distincţie între măsurile guberniale şi cele dietale

(referirile la ambele foruri se fac de parcă ar alcătui o singură instituţie), analiza nu conţine erori demne de semnalat. După cum corect semnalează autorul, de la finele anului 1699 şi până în toamna anului 1700, transferul confesional nu se angajase încă pe un traseu ireversibil. Reformaţii continuau să obstaculeze bunul mers al catolicizării, iar Brâncoveanu, donând „grecilor” ardeleni domeniul Merişanilor, sugera că mitropolia munteană era departe de a renunţa la tutela ei asupra ortodocşilor de dincolo de munţi. În aceste condiţii, spre a limpezi apele, Atanasie Anghel a convocat, în septembrie 1700, un nou sinod. În prima şedinţă, după o prezentare a foloaselor Unirii, vlădica a reuşit să convingă asistenţa asupra necesităţii acceptării ofertelor suveranului şi ale cardinalului Kollonich (lăsându-se înduplecaţi, mai greu

sau mai uşor, până şi reprezentanţii credincioşilor din Făgăraş, Hunedoara, Sibiu şi Braşov), iar în a doua şedinţă, s-a hotărât ca să nu se primească decât cele patru puncte florentine şi să nu se facă nicio concesie în ceea ce priveşte prezervarea ritului şi canoanelor tradiţionale. Redând actul Unirii, semnat, în 5 septembrie 1700, de 54 de protopopi, în numele a 1485 de preoţi, Treboniu Laurian menţiona că documentul a fost adoptat de cel mai mare sinod din istoria românilor, adăugând că, în opinia unor istorici, în ziua respectivă, au aderat la Biserica Romei circa două sute de mii de familii ortodoxe38. O altă şedinţă, cea din 14 septembrie 1700, a fost consacrată reglementărilor administrative şi disciplinare, în legătură cu care s-au redactat 28 de articole, vizând convocarea şi desfăşurarea soboarelor diecezane şi protopopiale, hirotonirea preoţilor, ocuparea şi îndrumarea parohiilor, ceremonialul religios, postul, botezul, căsătoria, divorţul, participarea credincioşilor la slujbe, expunerea icoanelor, pomenirea suveranului şi a episcopului în biserică, obligaţiile localităţilor faţă de preoţi, raportul cler-mireni, sancţionarea moravurilor, penalităţile etc.39. Toate aceste măsuri demarau un program de consolidare de multă vreme dorit de elitele ecleziastice româneşti, care şi-au propus acum să valorifice din plin toate oportunităţile catolicizării.

Nu ni se oferă prea multe amănunte despre secvenţa foarte importantă a vizitei lui Atanasie Anghel la Viena, autorul mulţumindu-se să ne prezinte numai diploma imperială care îl confirma pe vlădică în fruntea diecezei ardelene, atribuindu-i calitatea de consilier şi conferindu-i, totodată, anumite distincţii. Era vorba, de fapt, de a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, din 19 martie 1701, căreia, în mod cu totul surprinzător, Treboniu Laurian nu i-a sesizat marile valenţe naţionale sau nu a dorit să insiste asupra lor. În schimb, el stăruie prea mult asupra unui document mai puţin relevant, şi anume o dispoziţie imperială din aprilie

1701, care soma Guberniul să recunoască mai repede

un decret vienez anterior, emis în septembrie 1699, în legătură cu acceptarea catolicismului de rit grec printre religiile recepte. Se pare că şi aplicarea respectivului ordin, care îl repeta pe cel anterior, a fost tărăgănată de autorităţile provinciale, deoarece Curtea a fost nevoită să revină şi în februarie 1702 cu un nou avertisment în acest sens. Prezentarea istorică se încheie cu referiri la tulburările orchestrate de protestanţi – ale căror reverberaţii au fost mai pronunţate în zona Hunedoarei – şi la replica lui Atanasie Anghel, care, în sinodul din iulie 1701, le pretindea răspicat hunedorenilor să se supună deciziilor episcopale41.

Pentru că şi-a elaborat studiul într-o epocă dominată de idealul solidarităţii naţionale, autorul s-a văzut obligat să extragă câteva învăţăminte mobilizatoare din evenimentele derulate în perioada

1697 – 1701. Din păcate, ele nu sunt în avantajul Unirii religioase, deoarece

— Asemeni lui Bărnuţiu – şi Treboniu Laurian a redus problematica transferului confesional doar la caracteristicile sale definitorii pentru raportul politic nedrept dintre români şi maghiari. Astfel, relativa obiectivitate a expunerii sale se anulează în partea finală rezervată concluziilor, una extrem de vehementă. Aici, se subliniază că Guberniul şi

Dieta au întors atât de bine catolicizarea majoritarilor, încât românii au rămas tot atât de „despoiaţi” şi de apăsaţi ca şi în timpul regimului calvin, deşi ei ar fi trebuit să aibă aceleaşi drepturi ca şi „latinii”. Aşa însă.

„Valahii” au fost socotiţi doar ca înmulţitori ai numărului ungurilor catolici şi nu li s-au acordat dregătorii în funcţie de proporţia lor religioasă, după cum li se promisese. Demnităţile publice au continuat să fie ocupate de către maghiari, românii reuşind numai absolut întâmplător să acceadă în vreun post mai mic. Aderând la Biserica Romei, „toleraţii” au avut de pierdut, deoarece în schimbul minorelor scutiri, şi-au cedat independenţa

etnică şi religioasă pe care o aveau înainte (!?), în pofida tuturor asupririlor.

Mitropolia lor s-a transformat în episcopie, ei au ajuns sub controlul şi cenzura iezuiţilor şi a ungurilor de la Strigoniu, punându-şi în pericol chiar şi naţionalitatea, iar cei ajunşi în poziţii mai înalte şi-au schimbat ritul şi s-au maghiarizat. Iată deci – îşi clama Treboniu Laurian disperarea – unde au dus intrigile machiavelice ale Stărilor! 42 Prin acest eficient şi mai degrabă retoric artificiu, autorul a ajuns, în sfârşit, la mesajul pe care dorea să-l transmită cititorilor: românii, până şi cei de rit apusean, ar trebui să ştie că sunt români şi că alţii urmăresc ca să îi dezbine, spre a-i înghiţi mai uşor. De aceea este necesară unirea lor, deoarece aşa, ei îşi vor cunoaşte şi îşi vor apăra mai temeinic drepturile. În fond, împăratul îi iubeşte, tot binele vine de la împărăţie, iar tot răul de la conlocuitorii despotici! 43 Dacă Bărnuţiu, în discursul său, pe alocuri, mai amintea şi câte un avantaj al Unirii religioase, introducându-l în text cu formularea „să zicem că”, Treboniu Laurian, mai răspicat, nu pomenea deloc binefacerile transferului confesional. Parţial, judecăţile sale se potriveau situaţiei Bisericii Greco-Catolice din anii revoluţiei, dar în niciun caz nu se puteau raporta începuturilor Unirii religioase sau evoluţiei ei pe parcursul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă poziţia sa exagerat de dură faţă de trecutul propriei credinţe este de înţeles din perspectiva priorităţilor de atunci ale propagandei naţionale şi a nemulţumirilor generate de nesănătoasa atmosferă de la Blaj, e regretabil că în expunerea intitulată Documente istorice despre starea politică şi ieratică a românilor din Transilvania – altfel alertă, competentă şi foarte bine informată, având în vedere stadiul cercetărilor arhivistice din epocă – autorul nu s-a detaşat de conjunctura politică a anilor în care şi-a redactat rezultatele cercetărilor. Interesante sunt, de asemenea, cele câteva pagini consacrate

„Constituţiunii” ecleziastice româneşti, anexate studiului, în care Treboniu

Laurian schiţa o propunere concretă de reunificare confesională, precizând statutul şi modul de funcţionare al bisericii unitare44. Deşi proiectul său nu avea nicio şansă de reuşită, el definea foarte bine mentalitatea unei generaţii dispuse să-şi reevalueze cele mai sensibile şi intime trăiri spirituale, în interesul cauzei naţionale. Profund cunoscător al trecutului bisericii, Treboniu Laurian nu a devenit un lider al istoriografiei consacrate tematicilor religioase. Luând însă în considerare contribuţia sa consistentă la dezvoltarea culturii şi învăţământului românesc şi travaliul enorm pe care l-a depus spre a reduce decalajul dintre cercetările istorice şi filologice europene şi cele româneşti, putem afirma că personalitatea sa se situează mai presus de orice contestare.

I.4. Alexandru Papiu Ilarian

Ideea că românii au avut mai mult de pierdut decât de câştigat prin

Unirea religioasă a susţinut-o şi o altă personalitate de confesiune greco-catolică animată de idealul solidarităţii naţionale, şi anume

Alexandru Papiu Ilarian. El poate fi asemănat cu Treboniu Laurian, Ioan

Maiorescu şi alţi lideri ardeleni ai revoluţiei paşoptiste nu numai prin modul în care s-a raportat la propria credinţă, ci şi prin itinerarul profesional pe care l-a urmat, prin biografia sa şi prin preocupările şi realizările cultural-ştiinţifice şi didactice avute. Fiu de preot unit, ca mulţi alţi intelectuali transilvăneni ai epocii, Papiu Ilarian şi-a parcurs traseul formativ în şcolile catolice de la Târgu Mureş, Blaj şi Cluj, plecând – după un stagiu de cancelist la Tabla regală din Târgu Mureş, după ce participase la revoluţie şi după ce activase ca inspector al cercului Blaj – la Viena, unde, cu ajutorul lui Cipariu şi nădăjduind că va obţine o bursă Ramonţai, şi-a început studiile juridice. Era o perioadă rodnică a vieţii sale, pentru că aici în capitala imperiului, la doar 24 de ani, a redactat primul tom al sintezei Istoria Românilor din Dacia Superioară45, o

lucrare care nu a stârnit iniţial animozităţi sau critici deosebite nici din partea autorităţilor şi nici dinspre inteligenţia românească, în pofida tinereţii şi lipsei de experienţă a autorului.

Pregătirea juridică şi-a finalizat-o în câţiva ani, dar nu la Viena, ci printr-un doctorat susţinut la Padova. Bucuria reuşitei i-a fost însă umbrită de vestea interzicerii sintezei sale de istorie, o măsură datorată demersurilor aspre ale lui Şaguna, dar care, din păcate, nu îi era străină nici lui Lemeni.

După ce a funcţionat o vreme ca jurist la Viena, la invitaţia lui Treboniu

Laurian, pe atunci inspector al şcolilor din Moldova, s-a decis să preia o catedră la Facultatea de Ştiinţe Juridice din Iaşi 46. Diversele animozităţi cu care s-a confruntat nu o dată pe parcursul carierei sale l-au determinat însă să demisioneze şi să accepte oferta de a se ocupa de educaţia copiilor familiei Balş. Însoţindu-i pe aceştia la Berlin, a avut fericita ocazie de a-şi putea relua investigaţiile bibliografice şi documentare, îmbogăţindu-şi apoi sursele în arhivele polone. Căutările sale perseverente s-au întruchipat în impresionanta colecţie de izvoare Tezaur de monumente istorice pentru

România, publicată în trei tomuri, la Bucureşti, în anii 1862, 1863 şi 1864, a cărei tipărire, din nefericire, s-a văzut prea curând silit să o întrerupă din lipsă de fonduri47.

A revenit în prim planul vieţii publice, preluând succesiv atribuţiile de juristeonsult al Moldovei, alor al şcolilor din Muntenia (calitate pe care a abandonat-o repede), ministru al justiţiei în guvernul Kogălniceanu şi – după o nouă demisie spectaculoasă – procuror al Curţii de Casaţie. Dacă, în tot acest timp, travaliul la Tezaur nu şi l-a întrerupt, a fost, în schimb, constrâns, ca posesor al cetăţeniei române, să renunţe a se mai implica în viaţa politică a fraţilor săi din Transilvania, declinând oferta lor de a candida pentru poziţia de deputat al cercului ardelean Câmpia. De altfel, peste câţiva ani – după ce evitase cu

greu, într-o campanie electorală, o tentativă de asasinat – a pus definitiv capăt carierei politice, preferând să se implice, alături de Cipariu, în activitatea „Societăţii literare”, care îl primise în rândurile ei încă din 1868. În mediul Academiei, a fost mai apreciat decât în sfera politică, aşa încât, în 1869, a devenit secretar al Secţiei istorice. Profund ataşat meleagurilor natale, a contribuit la organizarea

Societăţii „Transilvania” şi, pentru a rămâne preşedinte al ei, şi-a sacrificat chiar şi funcţia de procuror (din care a fost destituit spre a se evita incidentele diplomatice cu Ungaria), continuând să activeze pe tărâm juridic ca simplu avocat. Afectat prematur de o boală gravă, Papiu Ilarian a murit în 1877[48], fără a mai vedea împlinit idealul independenţei României, pe care generaţia sa l-a susţinut cu nemăsurată pasiune.

Dintre toate situaţiile conflictuale pe care le-a traversat: polemica sa cu Cipariu, pe marginea sistemului ortografic latinizant al acestuia, abandonat treptat de Papiu Ilarian în ideea unei ortografii cât mai fonetice

(încheiată prin împăcarea părţilor); disputele cu Haşdeu în legătură cu denumirea de Ungro-Vlahia; dezbaterile înverşunate generate de poziţia sa de anticarlist şi vehement apărător al lui Cuza etc., interesează, din perspectiva studiului nostru, mai ales episodul din 1861. Atunci, Papiu

Ilarian a demisionat revoltat din funcţia de alor al şcolilor din Muntenia

(preluată de curând la insistenţele lui C.A. Rosetti), în semn de protest faţă de nedreapta campanie orchestrată de Ion Heliade Rădulescu împotriva

„Uniaţilor” ardeleni aflaţi în principate, cărora li s-au adus acuze de maximă gravitate, culminând cu aceea de a fi fost, chipurile, „spioni austrieci” [49]. Erau, astfel, lezaţi în demnitatea lor mai mulţi intelectuali transilvăneni cu merite deosebite în promovarea generoaselor obiective paşoptiste şi care, tocmai pentru realizarea mult doritei solidarităţi naţionale, nu exacerbaseră niciodată

binefacerile istorice ale confesiunii lor. Deşi i se adusese o ofensă nemeritată, Papiu Ilarian a rămas, după cum vom vedea, ferm ataşat principiilor sale şi şi-a menţinut punctul de vedere critic asupra Unirii religioase, pe care l-a expus în mai multe studii şi articole.

Spre exemplu, în articolul intitulat Starea culturii intelectuale a românilor din Dacia Superioară (inclus şi în sinteza Istoria Românilor din Dacia Superioară), el arăta că, înainte de catolicizare, „toleraţii" erau lipsiţi de şcoli şi nu li se permitea nici frecventarea instituţiilor de învăţământ de altă confesiune, întreaga lor cultură reducându-se la funcţionarea sporadică a unor tipografii susţinătoare ale strategiilor de calvinizare, iar puţina lumină spirituală venind, într-o măsură cu totul insuficientă, din Dacia Inferioară. Situaţia nu s-a schimbat radical nici după instaurarea noului regim politic în Transilvania, deoarece şcolile promise de Leopold I – la Alba Iulia, Făgăraş, Hunedoara şi, mai târziu, Blaj – pentru promovarea credinţei romane nu au depăşit stadiul de simple deziderate, egalitatea politică, socială, juridică şi bisericească cu naţiunile privilegiate, făgăduită „valahilor" de către Curte, a rămas doar pe hârtie, iar autorităţile provinciale continuau să nu respecte dreptul „grecilor" la educaţie, deşi diploma Unirii fusese publicată de Dietă chiar în anul 1699.

Nu era de mirare, concluziona autorul, că, după moartea lui Atanasie

Anghel, nu a putut fi desemnat ca succesor al său niciun preot învăţat din dieceză, românii recunoscându-l pe iezuitul Ioan Pataki drept păstor al lor.

Note:

Ibidem, p.16 şi urm.

48 Ibidem

Ibidem, p.257 – 258

În pofida faptului că acesta nu se preocupa deloc de luminarea clerului şi credincioşilor50.

O perspectivă aproape la fel de severă asupra consecinţelor evenimentelor religioase din anii 1697 –

1701 a evidenţiat-o şi în materialul intitulat Independenţa constituţională a Transilvaniei. Aici, autorul scria că „toleraţilor” li s-a spus că îşi vor câştiga drepturile numai dacă se vor uni cu una dintre religiile recepte. O parte a preoţilor s-a lăsat amăgită şi a aderat, numai prin recunoaşterea punctelor florentine, la Biserica Romei, nădăjduind că aşa va scăpa de infamiile „boierilor ungureşti” şi de neînchipuitele persecuţii suferite până în epoca lui Apari. Era adevărat că, prin catolicizare, anumite categorii româneşti au dobândit dreptul de a se instrui, dar privilegii etnice tot nu au primit51. Aceste consideraţii sumare, excesiv de politizate sub presiunea vremurilor, nu reflectă nici pe departe optica mult mai complexă a lui Papiu Ilarian asupra începuturilor Unirii religioase. Ea se regăseşte, în schimb, bine conturată, în tomul I al sintezei

Istoria Românilor din Dacia Superioară52.

În respectiva analiză, în capitolul al IV-lea, autorul se apropia de momentul catolicizării românilor – la fel ca mulţi alţi investigatori ai subiectului – punctând patimile îndurate de „toleraţi” în timpul principatului calvin, modul în care ei au fost constrânşi să accepte ereziile protestante, sălbatica maltratare a mitropoliţilor şi preoţilor lor etc53. Se arăta că, după domnia lui Mihai Viteazul, „valahii” şi biserica lor au avut de suferit cumplite represalii, situaţia lor mizeră fiind statutată în constituţiile Transilvaniei, Approbatae-le şi Compilatae-le, cu prevederi înjositoare pentru religia „greacă”. Mitropolitul şi sinodul au trecut sub controlul şi cenzura superintendentului, protopopii au fost obligaţi să-l poarte pe umeri, în lectică, pe episcopul reformat, parohilor li s-au impus sarcini iobăgeşti, au fost nevoiţi să primească la iernat câinii „boierilor unguri”, să-i înveţe pe credincioşi ca să nu respecte posturile etc. Unul dintre episoadele de maximă relevanţă pentru intensitatea presiunilor

Note:

Alesandru Papiu Ilarian, Antologie, [editor Corneliu Albu], Bucureşti, 1981, p.68 – 69

52 Ibidem, p.240

52 Primul volum al ediţiei a II-a a sintezei pe care a redactat-o la Viena poartă titlul Istori a Româniloru din Daci a Superioare pen la a.1848 exclusive.

53 Ibidem, p.44

calvine l-a constituit cel al batjocoririi mitropolitului opozant Sava

Brancovici (pe larg expus de Papiu Ilarian, după naraţiunea lui Petru

Maior). În acele condiţii, spre a se salva, numeroşi nobili „valahi" s-au convertit la credinţa principilor, maghiarizându-se treptat54. Între atâtea necazuri, protestanţii le-au făcut ortodocşilor şi un bine major, instituind, încetul cu încetul, tradiţia tipăririi cărţilor bisericeşti în limba română.

Astfel, concluziona autorul, populaţia majoritară scăpa de blestemul slavonei, care îngroşa întunericul neştiinţei, şi rămânea şi cu credinţa intactă, deoarece, în pofida tuturor strădaniilor, ungurii nu şi-au putut infiltra ereziile în rândurile ei55.

Încheindu-se rechizitoriul la adresa politicii de calvinizare, în capitolul al V-lea se treceau în revistă principalele secvenţe ale începuturilor Unirii religioase: decizia lui Leopold I de a-i atrage pe români de partea Bisericii Romei (motivată de autor prin intenţia suveranului de a întări catolicismul, de a contrabalansa influenţa nobilimii reformate şi de a asigura participarea „valahilor" la „treburile ţării"); acceptarea transferului confesional de către sinodul din 1697 (opţiune explicată prin dorinţa arzătoare a „toleraţilor" de a scăpa de persecuţiile protestante, care nu încetaseră încă, şi de a obţine drepturi politice); condiţiile iniţiale ale adoptării credinţei romane (aşa cum au fost ele precizate de către cler în şedinţa a II-a a sinodului, respectiv recunoaşterea numai a celor patru puncte florentine, menţinerea canoanelor răsăritene, câştigarea de privilegii, drepturi, scutiri şi libertăţi similare celor de care beneficiau

„Latinii", anularea statutului de „toleraţi", accesul mirenilor la pregătire şcolară şi dregătorii etc.);

împotrivirea Stărilor maghiare faţă de intenţiile

Curţii şi ale Strigoniului (prezentată naiv, ca alianţă a romano-catolicilor şi calvinilor menită a amăgi şi diviza confesional populaţia majoritară);

atitudinea „valahilor” faţă de protestanţi (au înţeles perfida strategie ungurească şi au rămas nemişcaţi lângă Unirea cu Roma); hotărârile decisive ale sinodului din septembrie 1700 (întrunit de Atanasie Anghel, deoarece transferul confesional nu era încă împlinit, sub forma celui mai mare sobor românesc, la care au participat protopopi, preoţi şi mireni din întregul Ardeal); primirea definitivă a catolicismului (după unele relatări, scrie autorul, circa două sute de mii de familii şi-ar fi dat acordul, prin reprezentanţii lor, pentru această trecere, consimţită în şedinţa din 5

Note:

5554 Ibidem, p.51 – 52

55 Ibidem, p.52

septembrie a sinodului, cu clauza preluării doar a punctelor florentine) şi altele. În încheierea incursiunii sale istorice, Papiu Ilarian afirma răspicat că Unirea religioasă a fost un act curat politic, acceptat de români ca unică soluţie de a scăpa de persecuţii şi de a ajunge la un statut egal cu cel a naţiunilor privilegiate56.

Este evidentă asemănarea dintre această analiză şi studiul lui Treboniu

Laurian. Aceeaşi tendinţă de a considera că transferul confesional schiţat de către Curte a avut intenţii generoase, dar că proiectul a fost cu abilitate deturnat de către Stări în sensul subjugării „toleraţilor”, aceleaşi carenţe informaţionale (de pildă, în ambele întreprinderi lipsesc datele despre sinodul Unirii din octombrie 1698), aceeaşi înclinaţie de a reduce catolicizarea doar la dimensiunile raporturilor româno-maghiare, aceleaşi pasaje masiv valorificate din lucrările lui Şincai şi mai ales ale lui Maior etc. Până şi în ceea ce priveşte consecinţele apariţiei Bisericii Unite, evaluările celor doi autori prezintă numeroase similitudini.

Papiu Ilarian admitea că, preluând credinţa romană, „valahii" au avut mai multă trecere la Curte, şi-au înfiinţat mai repede şcoli şi li s-a oferit posibilitatea de a-şi trimite tinerii la studii în străinătate şi recunoştea că starea culturii naţionale ar fi fost, fără deciziile religioase ale anilor

1697 – 1701, mult mai înapoiată, datorită presiunilor calvine. Dar, adăuga autorul, în plan politic şi social, în afară de scutirile dobândite de câţiva preoţi, românii nu au câştigat prin catolicizare niciun drept, rămânând tot

„Toleraţi" până în anul 1848. Dregătoriile le-au acaparat, în continuare, tot reprezentanţii etniilor privilegiate şi credinţelor recepte, numai extrem de rar reuşind câte un unit să ocupe vreo funcţie publică, motiv pentru care mulţi au intrat de-a dreptul în biserica „latină" şi s-au maghiarizat, încercând să-şi făurească un viitor mai bun. Mitropolia „valahă" s-a transformat într-o episcopie subordonată Strigoniului, iar în coasta păstorului „grec" a fost înfipt teologul iezuit, care a practicat o cenzură nu mai puţin degradantă decât cea exercitată mai demult de către superintendent. Cu toate eforturile ierarhilor noştri, sub influenţa călugărului romano-catolic, s-au introdus în Biserică obiceiuri străine şi s-a neglijat autoritatea sinoadelor57.

Note:

56 Ibidem, p.54 – 65

57 Ibidem

E drept, specifica Papiu Ilarian, că nu toate relele au decurs din Unirea religioasă, ci, deseori, au fost generate de laşitatea, vanitatea şi setea de putere a liderilor diecezei de rit răsăritean. Oricum însă, constatând că prin transferul confesional au pierdut mai mult decât au câştigat, indignaţi de comportamentul arogant şi abuziv al iezuiţilor, ghidaţi de un fanatism nutrit prin neştiinţă şi animaţi de diverşi misionari şi agenţi munteni sau sârbi, unii s-au abătut de la credinţa romană, dând semnalul conflictelor fratricide, care au atins apogeul la jumătatea veacului al XVIII-lea şi s-au soldat cu părăsirea masivă a

Unirii. Nici măcar această revoltă sângeroasă nu le-a adus răsăritenilor independenţa, pentru că, deşi Curtea a făcut concesia de a le întemeia o episcopie, în fruntea ei s-au instaurat păstori sârbi, de-abia în 1810, ortodocşii ardeleni căpătând dreptul de a-şi alege dintre ei conducătorul spiritual58.

Perspectiva lui Papiu Ilarian asupra catolicizării „toleraţilor” era, să recunoaştem, unilaterală, extrem de subiectivă şi consistent încărcată de mesajul politic mobilizator în sens naţional, pe care îl impuneau vremurile.

De aici până la o fermă poziţie anticonfesională nu mai era decât un pas, pe care, de altfel, autorul l-a şi făcut, respectând tipicul generaţiei sale de a extrage din expunerea istorică învăţămintele utile momentului. În consecinţă, el îşi exprima retoric durerea provocată de faptul că, atunci când trebuia apărată cauza de trei ori sfântă a naţionalităţii, aflată în mare pericol, nişte români răi, „mai mult unelte ale străinilor decât bigoţi”, aveau de gând să semene iarăşi sămânţa dezbinării în popor, reînviind nefericitele certe religioase.

Se cuvenea, continua pe un ton mustrător Papiu Ilarian, ca naţia să-şi aducă aminte că a trecut demult timpul certurilor şi al războaielor confesionale, iar cel ce vrea să folosească binelui comun să nu-şi cerceteze fraţii în legătură cu credinţa lor, ci doar să-i întrebe dacă au sau nu inimă de român. Un atare mod de a proceda nu ar exprima indiferentism religios, ci, mai degrabă, adevărate simţăminte patriotice şi naţionaliste. Întotdeauna, din dorinţa de a dezbina etnia majoritară sau de a o supune – parte

Strigoniului, parte Carlovitului –, inamicii „valahilor” s-au străduit să-i convingă că există mari diferenţe între confesiunile lor. Nici catolicismul de rit răsăritean şi nici ortodoxia nu aveau tăria de evita capcanele şi ispitele duşmanilor neamului, numai spiritul unităţii naţionale se putea opune acestora.

Din fericire, sublinia autorul, cei mulţi nu văd

diferenţe acolo unde ele nu există, ci ştiu doar că unii preoţi ţin de Sibiu, iar alţii de Blaj. Deseori, parohii de ambele rituri au ceremoniat împreună, ca fraţi întru Hristos, neţinând seama de subtilităţile scolasticilor, iar adversarii românilor să fie convinşi că nu vor distruge niciodată această solidaritate sfântă! Instaurarea jugului unguresc a fost posibilă doar datorită ostilităţii din interiorul etniei noastre, mereu alimentată de străini. Dominaţia maghiară, împotriva căreia toţi au depus jurământ să se mobilizeze, s-a spulberat prin unitatea oprimaţilor, dar reapariţia disensiunilor ar contura noi forme de asuprire, provocând ruinarea naţiei. Înţelept ar fi ca certele să se lase pe seama teologilor, episcopilor şi preoţilor, care nu au altceva de lucru şi trag foloase de pe urma lor. Ei să se contrazică până nu vor mai putea, iar românii să îmbrăţişeze idealurile scumpe ale propăşirii naţionale şi să se lupte, totodată, pentru independenţă politică şi pentru libertatea bisericii lor[59].

Mesajul lui Papiu Ilarian nu are nevoie de prea multe comentarii. Să ne mulţumim să constatăm că el exprimă o aversiune puternică faţă de cele ce se petreceau atunci în mediul Blajului şi că, introdus într-o sinteză de genul Istoriei Românilor din Dacia Superioară, scade calitatea cercetării şi pune nemeritat într-o lumină nefavorabilă Biserica Unită, atribuind trecutului ei toate păcatele prezentului. În pofida discursului vădit instrumentalizat, întreprinderea autorului are valoare documentară, conţine fragmente de mare acurateţe şi marchează un oarecare avans pe linia investigaţiilor de istorie bisericească. Deşi, şi în această carte, Papiu Ilarian îşi reiterează convingerea că transferul confesional a fost un act curat politic, el atribuie fenomenului circumstanţe patriotice, punându-l pe seama prudenţei şi zelului naţional de care au dat dovadă ierarhii români la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea[60].

Coborând începuturile mişcării naţionale cu câteva decenii înaintea epocii lui Inochentie Micu, în chiar anii Unirii religioase, autorul susţinea că semnalul primelor

manifestări pentru drepturi etnice l-a dat sinodul lui

Teofil, atunci când a revendicat acceptarea noilor aderenţi la credinţa romană în rândurile recepţiilor61. Confundând ambiţiile de promovare socială ale elitelor româneşti cu conştiinţa naţională, Papiu Ilarian s-a înscris pe o linie urmată de mulţi alţi cercetători până astăzi. Interesante erau şi pasajele pe care le-a consacrat procesului de maghiarizare a nobilimii româneşti în perioada principatului calvin, asupra cărora nu vom mai insista.

Multe dintre judecăţile sale referitoare la catolicizarea românilor ardeleni se regăsesc într-un amplu articol, intitulat Uniţii şi redactat în anul

1861, ca replică la atacurile amintite anterior în studiul nostru, declanşate de Ion Heliade Rădulescu împotriva ardelenilor care activau în spaţiul extracarpatic. Publicat iniţial în Românul62, unul dintre jurnalele apreciate de cititorii din Principatele Unite, materialul a fost atât de bine primit, încât a fost retipărit şi peste munţi, sub forma unei serii integrate în patru numere consecutive ale Gazetei Transilvaniei63. Redacţia periodicului ardelean preciza că a preluat rândurile lui Papiu Ilarian pentru a demonstra că nu toţi românii munteni sunt „Eliazi" sau duşmani ai fraţilor lor din imperiul habsburgic, ci cei mai mulţi dintre ei preţuiesc cu maturitate solidaritatea etnică, punând-o în slujba intereselor naţionale64.

După cum se arăta în introducerea demersului jurnalistic al lui Papiu

Ilarian, dezbinarea ameninţa din nou populaţia majoritară din Ardeal, datorită propagandei infernale dezlănţuite în Bucureşti de inamicii neamului, în frunte cu Ion Heliade Rădulescu, agitator care a mobilizat în jurul gazetei Proprietarul Român câţiva stipendişti greci, turci, nemţi şi ruşi, străduindu-se să demonstreze că cei veniţi din Transilvania nu ar fi cu adevărat creştini, ci, ca uniţi, ar reprezenta, mai mult sau mai puţin pe faţă, interesele Sfântului Scaun şi ale Vienei. Se părea că spiritul său ostil

s-a răspândit oarecum şi în alte ziare, care au criticat, poate uneori legitim, doi sau trei ardeleni aflaţi în situaţii dificile, dar nimeni nu a îndrăznit să culpabilizeze, pentru prestaţia unor transilvăneni, întreaga societate

„Valahă” din provincia intracarpatică, aşa cum a făcut-o Ion Heliade

Rădulescu. De acest prilej au profitat şi adversarii din Ardeal ai românilor, care, în interesul propagandei maghiaro-săseşti, străbăteau, cu gazeta

Proprietarul Român în mâini, satele locuite de etnia majoritară, demonstrându-le ţăranilor că cei din Principatele Unite îi tratează ca pe nişte păgâni, batjocorindu-i, şi că boierii unguri au fost mult mai buni cu

Note:

În numerele 226 şi 227 din anul 1861.

E vorba de numerele 67 – 70 din anul 1861.

„Gazeta Transilvaniei”, Braşov, XIV/1861, nr. 67, p.286

supuşii lor „valahi” decât boierii munteni. Situaţia s-a agravat, arăta autorul, de câţiva ani încoace, de când s-a instaurat în spaţiul extracarpatic regimul convenţional, care i-a despărţit pe cetăţeni atât de rău, încât aproape că fiecare individ şi-a constituit propria partidă. Se putea constata cu regret că fericirea timpurilor trecute a apus şi că, în atmosfera aceea ostilă, atacul asupra ardelenilor şi-a propus, în fapt, să compromită sistemul politic al Convenţiei65.

Papiu Ilarian sublinia că problemele s-au agravat atunci când

„Neruşinatul” de Heliade a intrat în eforia şcolilor, intensificându-şi asaltul împotriva transilvănenilor şi somându-i pe toţi profesorii veniţi din teritoriile dominate de austrieci să-şi prezinte certificatele de botez. Intenţia lui era aceea de a a-i elimina pe dascălii uniţi din sfera educaţiei, sub aberantul pretext că ei nu ar fi fost botezaţi şi, ca atare, prezenţa lor ar fi fost indezirabilă nu numai în funcţiile de directori şcolari sau efori, ci în toate instituţiile de învăţământ în care se preda religia. Pretenţia sa,

menţiona autorul, era ilegală şi contravenea prevederilor Convenţiei referitoare la egalitatea tuturor românilor de religie creştină. Deoarece numeroşi cetăţeni ai Principatelor Unite nu ştiau ce a însemnat Unirea religioasă şi puteau cădea uşor în capcana propagandei perfide a lui

Heliade, Papiu Ilarian se oferea să dea lămuririle necesare despre greco-catolici şi să treacă succint în revistă modul în care unii ardeleni au aderat la Biserica Romei, specificând că o prezentare serioasă a subiectului ar reclama dimensiunile unei cărţi. Cei interesaţi de problematică erau îndemnaţi însă să parcurgă lucrările lui Micu, Şincai şi Maior sau să răsfoiască paginile Magazinului istoric pentru Dacia sau ale altor colecţii documentare66.

Partea istorică a articolului se deschidea cu o inventariere a tentativelor „latinilor" de a-i atrage pe români înspre credinţa lor, care cobora până la evenimentele politico-religioase ale veacului al XII-lea. Se stăruia asupra micilor reuşite din timpul Asăneştilor, asupra instrumentalizării regelui Bela al IV-lea de către Sfântul Scaun, în sensul stârpirii „necredincioşilor valahi", asupra diplomelor şi bulelor papale care confereau regilor Ungariei dreptul de a exercita, cu toate mijloacele, o politică prozelitistă vizavi de credincioşii „greci", asupra eforturilor unora dintre „domnii şi doamnele" din principate de a se orienta înspre Biserica

Romei, asupra promisiunilor pe care Mihai Viteazul le-a făcut papei

Clement al VIII-lea că îşi va însuşi credinţa romană şi asupra situaţiei dramatice din Ardeal, unde majoritarii, deşi au stăruit, în înţelesul documentelor papale, să nu-şi schimbe confesiunea, unii au fost obligaţi să părăsească teritoriile intracarpatice, spre a evita constrângerile (a se vedea, de pildă, cazurile lui Negru şi Dragoş). Cu toate presiunile exercitate, scria autorul, timp de 500 de ani (până în 1526), regii şi voievozii maghiari nu i-au putut abate pe „valahi" de la „legea" lor răsăriteană67.

Conjunctura politico-socială a devenit şi mai tragică, sublinia Papiu

Ilarian, din secolul al XVI-lea, de după instaurarea regimului principilor calvini, de când persecuţiile s-au înteţit. Naţionalităţii şi credinţei românilor li s-a atribuit, din cauza ortodoxiei, doar statutul de „tolerate”, ceea ce a deschis calea unei prigoane înfiorătoare, exercitate de „eretici”. În strategia de calvinizare a „valahilor”, superintendentul a devenit actorul principal, în calitatea sa de şef al cenzurii şi de preşedinte autoproclamat al sinodului

„Grecesc”. El supraveghea un cler umilit până peste poate, obligat să-l poarte pe umeri, în lectică, pe episcopul reformat, supus sarcinilor iobăgeşti şi nevoit să ierneze câinii de vânătoare ai „boierilor unguri”. La fel de înjosiţi erau şi credincioşii răsăriteni, constrânşi, laolaltă cu preoţii şi sub ameninţarea unor grele pedepse, să nu-şi respecte posturile şi să-şi însuşească învăţăturile catehismelor lui Râkoczi, înţesate de „eresuri”.

protestante. Apărătorii cutezători ai ortodoxiei au avut de îndurat inimaginabile patimi (se oferea în detaliu, spre exemplificare, cazul lui

Sava Brancovici), aşa că nu era de mirare că numeroşi nobili „valahi” s-au calvinizat şi s-au maghiarizat. În pofida imenselor presiuni însă, destui şi-au asumat suferinţele şi au rămas credincioşi „legii străbune” 68.

Pătimaş, naiv, sărac în date şi mult prea ataşat de textele lui Şincai şi

Maior (fapt de înţeles dacă se are în vedere intenţia autorului de a vulgariza problematica), articolul surprindea, totuşi, cu forţă de sugestie, principalele motivaţii ale Unirii religioase. Se evidenţia, în continuare, că schimbarea regimului politic, la finele veacului al XVII-lea, nu a adus nimic bun pentru „toleraţi”, deoarece ei erau supuşi, în noile împrejurări, atât persecuţiilor protestante, cât şi celor „latine”. Pe acest fond, promisiunile de recâştigare a drepturilor pierdute, în cazul acceptării catolicismului prin

Note:

Ibidem

„Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr. 68, p.290

procedura florentină – făcute de suveran şi de primatele Ungariei –, au prins rădăcini în sufletele lor, astfel încât sinodul din februarie 1697 a acceptat trecerea, recunoscând numai cele patru puncte şi formulând, în şedinţa a II-a, următoarele condiţii: respectarea canoanelor şi datinilor răsăritene în judecăţile bisericeşti, drepturi, libertăţi, scutiri şi privilegii pentru preoţii „greci” similare cu cele ale clerului „latin”, anularea statutului de „tolerat” pentru cei ce acceptau transferul confesional, dregătorii şi acces la şcoli pentru mirenii uniţi etc.

Actul de primire a credinţei romane, specifica Papiu Ilarian, nu marca o spectaculoasă distanţare faţă de „legea” tradiţională. Astfel, deşi l-au recunoscut pe Papă drept cap al bisericii lor, greco-catolicii români nu au avut prilejul de a se apropia de el, totodată nu au folosit în ceremonii azima, ci prescura, ca şi ortodocşii, şi, în pofida faptului că au admis că

Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, au rostit Crezul întocmai ca şi răsăritenii, adică fără adăugarea expresiei „şi de la Fiul”. Ba mai mult, o parte covârşitoare a „valahilor” din Transilvania şi Ungaria a respins credinţa romană (de pildă, bănăţenii), iar de câte ori s-a încercat a se înnoi câte ceva în Biserica Unită, preoţii şi mirenii s-au opus vehement.

Semnalul protestelor l-a dat sinodul din 1700, care a revendicat libertatea de a nu primi nimic în afara celor patru puncte şi de a păstra ritul şi datinile

„Greceşti”. De aceea, noii aderenţi la catolicism se şi numeau „greco-uniţi”.

Deziderатul soborului din septembrie 1700 de a nu îngădui mai mult decât clauzele florentine s-a reiterat şi peste câteva decenii, sinodul din mai 1739

solicitând, de asemenea, să nu fie constrâns la a depăşi condiţiile florentine şi să i se permită ţinerea proceselor după vechile pravile69.

E lesne de remarcat că articolul Uniţii nu constituia o veritabilă analiză istorică şi nici măcar nu urmărea cronologic toate etapele Unirii religioase, ci încerca, mai degrabă, să justifice transferul confesional, fără însă a-i sublinia avantajele, şi să demonstreze că, prin deciziile anilor

1697 – 1701, în spiritualitatea românească nu s-a produs, în fapt, nicio falie reală. Această idee autorul a reaccentuat-o şi spre sfârşitul materialului, unde el constata că între cele două biserici româneşti nu existau diferenţe semnificative, că ambelor credinţe le erau caracteristice aceleaşi slujbe, datini, rituri, posturi, taine, superstiţii, spovedanii, cuminecături, masluri, molitve, calendare, sărbători etc. Şi că preoţii „valahi”, indiferent de apartenenţa lor religioasă, purtau bărbi şi sutane similare70.

Cu abilitate retorică şi pe bună dreptate tendenţios, Papiu Ilarian îşi exprima nedumerirea că Heliade – care în 1843 curtase fata unui „neamţ papistaş” din Blaj şi s-a putut convinge că uniţii nu erau „latini” – nu a observat asemănările menţionate mai sus, după cum se părea că nu le sesizase nici în anul 1848, deşi atunci a cerut ca toţi românii, uniţi sau neuniţi, să fie una. În fond, continua autorul, pe parcursul derulării evenimentelor tulburi ale anilor 1848 – 1849, toţi cei de acelaşi neam au fost împreună ca fraţii, motiv pentru care ardelenii nu doreau să ştie de vreo deosebire între greco-catolici şi ortodocşi. Numai Guberniul, ungurii şi austriecii reuşeau, câteodată, să semene discordia, dar nu în cler şi în popor, ci între episcopi. După anul 1850, austriecii au încercat constant să alimenteze dezbinarea etniei majoritare, dar s-au izbit de rezistenţa preoţilor şi credincioşilor. Tot în 1850, când Şaguna vizitase Viena, junimea română de la Universitate i-a urat bun venit şi l-a îndemnat să susţină solidaritatea bisericilor şi la fel s-a procedat şi cu Şuluţiu, atunci când acesta a ajuns în capitala imperiului. La Congresul naţional de la

Sibiu, din anul 1861, cei doi păstori ai românilor

transilvăneni au stat alături, blestemându-i împreună pe cei care şi-au propus să submineze unitatea neamului71.

Iată doar câteva argumente pe care Papiu Ilarian le-a expus cu măiestrie, pentru ca să încheie – într-un final bine gândit şi construit – cu constatarea că lui Heliade nu-i păsa de idealurile naţionale şi că se ţinea cu iresponsabilitate de misiunea sa de a predica împotriva uniţilor şi de a aprinde focul duşmăniei de o parte şi de alta a munţilor, ca un individ fără patrie şi fără conştiinţă. Din fericire – trăgea autorul cu emfază o ultimă concluzie – nu întregul popor era neruşinat şi venal, iar faptele unui ins nu puteau întina o întreagă naţiune72.

În pofida înclinaţiilor polemice, a condeiului alert şi a impresionantei capacităţi de efort de care dispunea, Papiu Ilarian nu a avut contribuţii spectaculoase în investigarea Unirii religioase, iar cercetările sale s-au situat nici măcar la nivelul valoric al travaliului lui Treboniu Laurian.

Asemeni acestuia din urmă, nici el nu a inclus în colecţia sa documentară

Note:

„Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr. 69, p.294

„Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr. 70, p.298

Tezaur de monumente istorice pentru România – care s-a dorit a fi, în domeniul investigării surselor, cu un pas înainte faţă de corpusul Magazin istoric pentru Dacia al lui Treboniu Laurian şi Nicolae Bălcescu – prea mult material de arhivă legat de transferul confesional al românilor ardeleni. Se regăseau aici, doar câteva interesante referiri la unele catehisme „latine”, traduse în româneşte cu puţine decenii înainte de opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel73, precum şi sporadice consideraţii de ordin general asupra catolicizării „toleraţilor”, integrate în tomul al

III-lea, într-o analiză consacrată mişcării lui Horea74.

În respectivele pagini, Papiu Ilarian scria că, atunci când şi-au asumat credinţa romană, „valahii” au fost amăgiţi de către suveran, însă numai o parte a lor a căzut în capcana promisiunilor. Chiar şi cei atraşi au consimţit să

accepte transferul confesional doar cu condiţia de a nu li se cere mai mult decât primirea punctelor florentine. Era adevărat că, prin compromisul făcut, preoţii „greci” au scăpat de infamiile şi persecuţiile calvinilor, că uniţilor îi permis accesul în instituţiile catolice de învăţământ şi că li s-a recunoscut dreptul de a-şi ridica propriile şcoli. Era tot atât de adevărat, admitea autorul, că, astfel, au apărut printre „valahi” tineri luminaţi de geniul Romei (al cetăţii vechi, nu al celei noi), dar, adăuga tot el, credinţa etniei majoritare a rămas în continuare „tolerată”, poporul a căzut pradă dezbinării, iar ungurii s-au opus pe mai departe educării şi promovării românilor, deseori prin mijloace violente75. Avem de-a face deci şi aici, cu acelaşi tip de discurs pe care Papiu Ilarian l-a utilizat în

Istoria Românilor din Dacia Superioară şi în toate celelalte materiale ale sale şi care s-a transformat într-un clişeu preluat de majoritatea autorilor ardeleni ai generaţiei paşoptiste, atunci când se refereau la Unirea religioasă.

Note:

73 Alesandru Papiu Ilarianu, Tezauru de monumente istorice pentru România. Atâtu din vechi tipărite câtu şi manuscripte cea mai mare parte străine, adunate şi publicate cu prefaţiuni şi note illustrate, vol. I, Bucureşti, 1862, p.105 – 106

74 Volumul al III-lea s-a publicat tot la Bucureşti, în anul 1864, iar judecăţile la care ne referim se află la pagina 301, în studiul intitulat Horia şi Cloşca.

75 Ibidem

1.5. George Bariţ

Fără îndoială că unul dintre cei mai rodnici investigatori de confesiune greco-catolică ai începuturilor Bisericii Unite care şi-au desfăşurat cercetările pe parcursul veacului al XIX-lea a fost George Bariţ.

Despre biografia acestei personalităţi de excepţie s-au scris prea multe pentru ca să mai insistăm asupra ei. Să punctăm, din fructuoasa sa activitate de istoric, doar preocupările – nu puţine, dar nici îndeajuns de cunoscute –

care l-au apropiat treptat de problematica aderării „toleraţilor".

la Biserica Romei şi apoi l-au determinat să o aprofundeze. Dintr-o asemenea perspectivă, să menţionăm că se poate detecta o creştere graduală a valorii şi eficienţei demersurilor sale.

Pornind de la consideraţii prea generale şi mici semnalări de date şi amănunte legate de trecutul confesional (consemnate în articolele Istorie bisericească, Episcopatul românesc neunit în Ardeal, întâmplările mănăstirii călugărilor din Blaj, Din zilele curuţilor, Din istoria ecleziastică generală etc.), trecând prin relevarea activităţii iezuiţilor în

Transilvania şi, mai cu seamă, a raporturilor lor cu „valahii" (în Note, o tăioasă prezentare a amestecului călugărilor „latini" în conducerea Bisericii

Unite, La istoria societăţii iezuiţilor şi a călugărilor greci, un material în care reliefa influenţa negativă a reputatului ordin catolic, dar şi a călugărilor „greci", asupra spiritualităţii poporului român, luându-şi angajamentul că, chiar dacă nu va scrie un studiu asupra lor, va contribui documentar la lămurirea tematicii, insistând, desigur, asupra iezuiţilor din

Ardeal şi lăsând celor de dincolo de Carpaţi sarcina de a se ocupa de monahii răsăriteni, Scurtă istorie a societăţii iezuiţilor, în conţinutul căreia şi-a respectat făgăduiala făcută în textul anterior, ş.a.), prin evidenţierea daunelor provocate de fanarioţi în principate (în travaliul Momente din istoria fanarioţilor, unde compara, în mod exagerat, pagubele provocate de ierarhii şi mirenii „greci", sosiţi în ţările române la începutul veacului al

XVIII-lea, cu pierderile generate de iezuiţi în Transilvania, demonstra că fanarioţii au fost chiar mai periculoşi decât iezuiţii, deoarece erau mai legaţi de popor decât călugării „latini" şi îşi exprima speranţa că poporul va elimina veninul inoculat de cele două forţe în organismul naţional), prin punerea în lumină a legăturilor dintre istoria politică şi cea ecleziastică (în paginile reunite

sub titlul Ceva despre ştiinţa istoriei profane şi bisericeşti), prin stăruitoarele apeluri pentru scrierea unei mai bune sinteze de istorie a bisericii româneşti (înscrise frecvent în Foaie pentru minte, inimă şi literatură, în Gazeta Transilvaniei, în Observatorul sau în

Transilvania), prin exploatarea inspirată a unor ştiri despre trecutul religios al „valahilor”, depistate în arhivele personale ale lui Kemeny, Mocioni şi

Şuluţiu (publicate în Transilvania), prin câteva tentative monografice

(vezi, spre exemplu, demersul intitulat Monografia unor biserici româneşti din Transilvania), prin utile sugestii bibliografice, care vizau inclusiv ultimele apariţii în domeniul istoriografiei confesionale (în seria de scurte observaţii intitulată Bibliografia), Bariţ a ajuns la indicarea şi valorificarea excelentă a unor surse referitoare la calvinizarea şi, ulterior, catolicizarea „toleraţilor” (în sondajele intitulate Cruzimi barbare în

Transilvania din secolul al XVII-lea, Din cronica lui Mihail Cserei, cu multe informaţii despre presiunile protestante şi „latine” asupra etniei majoritare, Comitele Nicolae Bethlen, cancelar şi cronicar, cu interesante detalii despre Unirea religioasă, Fragment istoric despre Unirea religioasă în Transilvania, cu amănunte despre transferul confesional, extrase tot din cronica lui Nicolae Bethlen, Fragmente din istoria lui Ioan

Bethlen, cu date despre falimentul moral al aristocraţiei şi patriciatului ardelean în timpul lui Apari, care s-a reflectat şi în comportamentul lor faţă de „valahi”, Despre documentele relative mai ales la istoria bisericească a românilor, Documente din Vatican şi din alte părţi ale Italiei pentru întregirea istoriei dacoromânilor, cu menţionarea unor izvoare inedite despre catolicizarea „grecilor” din Transilvania, Documente istorice din zilele lui Mihail Apari I, cu argumente suplimentare ce susţineau cruzimea politicii reformaţilor faţă de ortodocşi, Un document ca multe altele relative la goanele Bisericii româneşti, cu semnalări arhivistice menite a demonstra că,

şi după aderarea la Biserica Romei, „valahii” au rămas o simplă jucărie în mâinile celor puternici, fără a avea încă elitele lor cărturăreşti, Alte documente istorice relative la istoria românilor, cu trimiteri la acte definitorii pentru caracteristicile prozelitismului protestant.

Calvinirea românilor în comitatul Marmaţiei, Sumariul câtorva rescripte şi decrete religionare din Ungaria relative la goanele religioase din veacul al XVIII-lea, Din istoria Reformaţiunii în Ungaria şi în

Transilvania cu respect la români, Biserica românească în luptă cu

Reformaţiunea, Colecţia de documente a profesorului dr. Nicolae Nilles.

Material pentru istoria bisericească, Colecţie de documente pentru istoria bizantină, ecleziastică şi politică şi multe altele) 76.

În studiile sale de istorie confesională, s-a arătat reticent faţă de orice formă de prozelitism care a pigmentat trecutul societăţii româneşti, dar, fără a-şi apăra propria credinţă, a manifestat o aversiune deosebită faţă de presiunile calvine ce i-au împins pe „toleraţi” într-o situaţie socio-politică, economică şi spirituală greu de suportat. În acest sens, în materialul intitulat Catehismul calvinesc impus clerului şi poporului românesc sub domnia principilor Gheorghe Râkoczi I şi Gheorghe Râkoczi al II-lea.

Bariţ producea o cascadă de dovezi, pe care le aducea în sprijinul ideii potrivit căreia protestanţii i-au persecutat mai rău pe ortodocşi decât catolicii. Cu deosebită patimă, el exagera pierderile suferite de „toleraţi”.

prin calvinizare şi vehicula cifre exagerate în ceea ce privea procesul de maghiarizare a etniei majoritare, trecând, totodată, cu vederea aportul pozitiv al Reformei la evoluţia culturii române şi evitând să se refere la traducerea cărţilor bisericeşti ca la o iniţiativă ce a pus piatra de temelie a limbii literare şi a stimulat coeziunea culturală. Autorul explica, oarecum naiv, preluarea rapidă

a Reformei de către Stările ardelene prin apelul la trăsăturile etnice ale maghiarilor (un popor nordic, preciză el, cu predilecţie pentru un ceremonial religios mai sobru şi mai puţin costisitor), însă, cu toată critica adusă protestanţilor, nu ierta nici credinţa răsăriteană pentru incapacitatea ei de a bloca ofensiva calvină. În optica sa, ura dintre „greci".

şi „latini", indolenţa Fanarului şi mentalitatea nesănătoasă, indusă de stăpânirea otomană, argumentau excesiva toleranţă, dezordinea şi moliciunea ierarhiei ortodoxe77.

Spre deosebire de Bărnuţiu, Maiorescu, Treboniu Laurian sau Papiu

Ilarian, care au criticat excesiv Unirea religioasă, compătimind soarta ortodocşilor ardeleni, Bariţ, deşi nu s-a erijat în avocat al catolicizării

„Valahilor", a dat dovadă de mai multă exigenţă în a stabili locul religiei

„Greceşti" în istoria românilor şi în a-i estima valenţele naţionale. În articolul Confesiunile religioase în politică şi în viaţa naţională, el sublinia că ar fi fost o fabulă să se creadă că biserica orientală, clerul ei şi

Note:

Pentru preocupările de istorie ecleziastică ale lui Bariţ, a se vedea excelenta bibliografie a reputatului autor, publicată de George Em. Marica în ampla sa lucrare intitulată Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea, vol. III-George Bariţiu-istoric, Cluj-Napoca, 1980.

Ibidem, p.49

patriarhul Constantinopolului ar fi favorizat cândva întemeierea aşa-numitelor biserici naţionale. Din contră, „grecii", ca şi papii de-altfel, s-au străduit să împiedice, pe cât a stat în puterile lor, cristalizarea structurilor ecleziastice etnice şi le împiedicau, în continuare, şi atunci. Nu răsăritenii, specifica autorul, ci mai degrabă reformaţii au început să dea viaţă bisericilor naţionale, în adevăratul înţeles al cuvântului. În ceea ce îi privea pe

„toleraţi”, ei, din nefericire, au căzut sub influenţa viţei slave şi, mai ales în teritoriile unde s-au aflat mai vârtos amestecaţi cu sârbii, au fost infectaţi de confesionalismul lor, hrănit de bizantini şi prea adesea metamorfozat în „bigoterie” şi în fanatism. Au fost aşadar destui, constata

Bariţ cu amărăciune, care s-au îngrijit ca „valahii” să fie dominaţi pe parcursul secolelor de o întunecime aproape absolută78. Se poate sesiza că, deşi emise de pe aceeaşi poziţie anticonfesională caracteristică generaţiei paşoptiste, judecăţile sale justificau în bună măsură aderarea românilor la

Biserica Romei şi transferau unele dintre păcatele atribuite de numeroşi autori ai epocii Bisericii Greco-Catolice pe seama Bisericii Ortodoxe, cu o detaşare pe care alţi uniţi, legaţi prin carierele lor de mediul extracarpatic, nu puteau să o manifeste.

Că românii nu aveau vreo altă şansă de a evita persecuţiile religioase decât catolicizarea, reiese şi din excelentul său studiu Biserica românească în luptă cu reformaţiunea79. Coborându-şi aici analiza până în epoca disputelor generate de infiltrarea protestantismului în Transilvania, autorul şi-a construit expunerea pe contribuţiile documentare şi investigaţiile lui

Vasile Pop, Treboniu Laurian, Andrei Şaguna, Micu-Moldovan şi, cu deosebire, Timotei Cipariu, ale cărui informaţii masive, cumulate în Acte şi fragmente latine româneşti şi în Arhiva pentru filologie şi istorie, le-a apreciat foarte mult şi le-a exploatat din plin80. Pe lângă aceste surse, a fructificat date din Cronica lui Şincai, din manuscrisul lui Petru Bod, din consemnările lui Bethlen Farkas, din colecţia de articole dietale ale lui

Kemeny József (copiate parţial de Ştefan Moldovan), din lucrarea lui

Note:

George Bariţ, Scrieri social-politice. Studiu şi antologie, [editori Victor

Cheresteşiu, Camil Mureşan şi George Em. Marica], Bucureşti, 1962.

79 p.222 – 234

79 Apărut în „Transilvania”, Braşov, VIII/1875 şi IX/1876 şi reluat în lucrarea Gheorghe Bariţiu. Studii şi articole, [editor Ioan Lupaş], Sibiu, 1912, p.59 – 93

80 Ibidem, p.59 – 66

Fiedler şi din sinteza Erdelyorszâg tortenete a lui Szilágyi Sándor şi a folosit textul Approbataelor.

Un capitol aparte al studiului, cel de-al doilea, l-a consacrat propagandei făcute de calvini printre români, în perioada cuprinsă între domniile lui Ioan Zâpolya şi Mihai Viteazul. Acest segment al cercetării pornea de la consideraţia potrivit căreia reformaţii şi-au început asaltul asupra credinţei etniei majoritare de-abia după ce au finalizat procesul de relativă vasalizare a „latinilor”. Mai întâi – aşa după cum reieşea şi din istoria scrisă de parohul calvin din Ighiu, Petru Bod, publicată parţial de

Cipariu – ei şi-au concentrat atenţia asupra nobilimii române, pe care au convertit-o cam în 25 de ani de la consolidarea protestantismului în Ardeal, potrivit principiului „cujus est regio, illius est etiant religio”, ce permitea conducătorilor Transilvaniei să dispună după bunul lor plac de credinţa supuşilor. Agresivitatea manifestată de ei faţă de „valahi” a fost susţinută în plan politico-juridic, până la epoca lui Mihai Viteazul, de hotărârile următoarelor diete: Dieta de la Sibiu, din 1566 (a definit „legea”.

răsăriteană ca idolatrie, susţinând exterminarea ei şi exilarea credincioşilor

„Greci” nesupuşi episcopului calvin George – măsuri ce l-au determinat pe

Bariţ să constate că reformaţii s-au dovedit, vizavi de „toleraţi”, cel puţin la fel de fanatici ca şi „latinii”), Dieta de la Turda, din 1568 (a reiterat decizia pedepsirii românilor contestatari ai autorităţii păstorului lor reformat).

Dieta din 1577 (a confiscat averi ale mănăstirilor catolice şi orientale şi a acordat „valahilor” calvinizaţi, deja destul de numeroşi la acea dată, libertatea de a-şi

desemna propriul lor episcop), Dieta de la Mediaş, din

1588 (i-a expulzat pe iezuiţi, a reconfirmat dispoziţiile luate anterior împotriva ortodocşilor şi a interzis efectuarea vizitaţiilor canonice de către vlădică fără aprobarea proprietarilor pe domeniile cărora se găseau parohiile), Dieta de al Alba Iulia, din 1591 (a adus aproape în pragul desfiinţării credinţa romană şi a continuat să adopte clauze restrictive legate de funcţionarea bisericii „greceşti") şi Dieta de la Alba Iulia, din

1593 (a restrâns pe mai departe dreptul episcopului ortodox de a-şi organiza vizitaţiile canonice şi i-a oprit pe ierarhii sârbi din Banat să pătrundă în principat) 81. Autorul preciza că deţinătorii puterii au profitat, pe parcursul misiunii lor de a converti etnia majoritară, de faptul că „toleraţii".

nu îşi foloseau propria limbă în biserică şi nu îşi cunoşteau prea bine dogmele. Pretinzându-le să-şi transforme limba în limbă de cult.

Note:

Ibidem, p.67 – 93

protestanţii le-au satisfăcut, în fapt, curiozitatea şi fireasca dorinţă de informare. În faţa ingerinţelor calvine, ierarhii „greci" s-au apărat ineficient şi negativ, numai prin mijloacele externe ale ritului, care, nefiind promovat în limba naţională, a întruchipat o barieră lipsită de viaţă şi uşor de înlăturat. Se putea încă o dată sesiza că, spre deosebire de alţi autori contemporani lui, Bariţ nu s-a mulţumit să deplângă situaţia jalnică în care a ajuns ortodoxia ardeleană, ci a atribuit „legii" răsăritene şi tradiţiilor ei o serioasă vină în prăbuşirea bisericii româneşti din Transilvania.

Din naraţiunea sa reieşea că, pe măsură ce imperiul habsburgic se apropia din nou de provincia intracarpatică, iar negocierile dintre Rudolf şi

Sigismund Báthory erau în toi, Dieta şi-a mai moderat, desigur, atitudinea faţă de „latini" şi chiar şi faţă de „greci", aşa încât hotărârile adoptate de acest for

politic în 1595, 1598 şi 1599 nu mai exprimau cu vehemenţa anterioară intenţiile prozelitiste. Mai mult decât atât, la intervenţia fermă a lui Mihai Viteazul, Dieta de la Alba Iulia, din anul 1600, a ajuns să-i elibereze pe preoţii ortodocşi din servitute82. Deoarece, continua autorul, evenimentele confesionale s-au situat întotdeauna în umbra celor politice, moartea lui Mihai Viteazul a dat semnalul unor crunte represalii, care au afectat iarăşi dieceza „valahă" din Ardeal. Dieta de la Lăţieni, din acelaşi an 1600, instituia pedeapsa cu moartea pentru orice legătură dintre preoţii

„Greci" din Transilvania şi cei din Muntenia şi le atribuia călugărilor răsăriteni condiţia de proscrişi, iar Dieta de la Cluj, din 1601, decidea ca parohii români care au participat la mişcările generate de prezenţa lui

Mihai Viteazul în principat să fie exemplar osândiţi. După ce cumplitele represiuni ale lui Basta au încetat, intensa dorinţă de răzbunare a Stărilor s-a evidenţiat în aberantele şedinţe dietale care au adus în discuţie, potrivit relatării unor cronicari, până şi propunerea exterminării totale a etniei majoritare83.

Uneori, sublinia Bariţ în capitolul al treilea al incursiunii sale în istoria confesională a „toleraţilor", din dorinţa de a proteja forţa de muncă a proprietarilor domeniali, principii au iniţiat măsuri mai lucide şi mai cumpătate în raport cu „valahii". Astfel, în 1608, diploma emisă din Beiuş de Sigismund Râkoczi conferea clerului român calvinizat aceleaşi privilegii de care beneficia şi clerul protestant maghiar, recunoscându-le noilor convertiţi inclusiv libertatea de a-şi alege episcopii şi protopopii, dar numai cu condiţia de a se desprinde de jurisdicţia păstorului ortodocşilor din Ardeal, în 1609, Gabriel Báthory le acorda preoţilor „greci" dreptul de liberă strămutare, reducându-le cuantumul prestaţiilor ţărăneşti şi civile doar la „onorariul" seniorial, în 1614, Gabriel Bethlen reconfirma aceste privilegii, oferind românilor şi posibilitatea de a frecventa şcolile calvine şi dispunând traducerea Bibliei în limba populaţiei majoritare

(obiectiv care s-a împlinit numai după domnia lui), iar în 1638, Gheorghe Râkoczi I

Întărea libertăţile concedate de înaintaşii săi „valahilor” calvinizaţi84.

Se putea constata, adăuga Bariţ, că actele de îngăduinţă ale autorităţilor vizau, din cinice considerente prozelitiste, cu precădere pe răsăritenii care acceptau să-şi asume credinţa principilor, faţă de cei rămaşi ortodocşi promovându-se în continuare mai vechea intoleranţă. De pildă, vlădica Iorest, care încercase să apere tradiţiile bisericii sale, a fost excomunicat şi maltratat, iar sinodul s-a văzut nevoit să-l aleagă în fruntea diecezei pe Simion Ştefan, marioneta principelui şi a superintendentului

Gelej. El a acceptat, înainte de a fi confirmat de autorităţi, 15 condiţii care anihilau autonomia ecleziastică a „valahilor”, precum: oficierea slujbelor în limba română, utilizarea catehismului calvinesc în biserică, folosirea apei fără untdelemn în ceremonia botezului, administrarea cuminecăturii numai adulţilor, folosirea Sfintei Cruci şi a icoanelor doar ca elemente decorative în lăcaşurile de cult, simplificarea ritualului de înmormântare, prin eliminarea aşa-ziselor superstiţii, instituirea obligativităţii rostirii jurământului de credinţă în cadrul cununiei, derularea procedurilor de divorţ după normele reformate, tolerarea cazurilor de trecere la calvinism, ratificarea hotărârilor sinoadelor anuale de către superintendent (care urma să revizuiască, totodată, cauzele mari de judecată ale mitropoliei „greceşti”.

şi să aprobe şi sancţiunile sau destituirile propuse de ierarhii ortodocşi), renunţarea la autoritatea jurisdicţională asupra a trei protopopiate din ţinutul Făgăraşului etc. În aceeaşi epocă a lui Gheorghe Râkoczi I, pentru o convertire cât mai amplă şi profundă a „valahilor”, s-a luat şi decizia întemeierii unei tipografii româneşti85.

O politică prozelitistă asemănătoare a dus, scria Bariţ, şi Gheorghe

Râkoczi al II-lea, care, în 1650, a reîntărit privilegiile

clerului „grec”.

calvinizat. În timpul său, în 1656, a fost confirmat ca vlădică Sava

Brancovici, noului păstor – ajuns în fruntea diecezei ortodoxe cu recomandarea episcopului maghiar – neimpunându-i-se, iniţial, cele 15

condiţii umilitoare, care l-au „încătuşat” anterior pe Simion Ştefan, ci pretinzându-i-se doar să tipărească pe mai departe cărţi bisericeşti în limba română. Se prefigura un benefic compromis religios între autorităţi şi

„Valahi”, însă el a fost curmat prin căderea principelui, în urma aventurii sale polone.

Dacă în timpul scurtelor domnii ale lui Francisc Rhedei, Acaţiu

Baresai şi Ioan Kemeny sau în primii ani ai stăpânirii lui Mihail Apari I.

Sava Brancovici nu a avusese încă de îndurat presiuni deosebite (în 1659.

Baresai acorda clerului ortodox câteva imunităţi, iar în 1663, Apari I le reîntărea), în scurt timp, situaţia s-a deteriorat şi, în 1669, vlădica a fost constrâns nu numai să-şi asume cele 15 clauze înjositoare mai vechi, ci să accepte şi patru dispoziţii suplimentare, şi anume întemeierea unor şcoli româneşti la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureş şi în Chioar, refacerea tipografiei „valaho”-calvine de la Alba Iulia, destituirea preoţilor care oficiau pe mai departe slujbele în slavonă, şi acceptarea controlului exercitat de superintendent (care îşi arogase în documente şi titulatura de episcop ortodox) asupra deciziilor sinodului, asupra hirotonirilor, asupra numirilor de protopopi, asupra modului de sancţionare a preoţilor, asupra soluţionării cauzelor de judecată de la mitropolie şi asupra organizării şi desfăşurării vizitaţiilor canonice86. Supravegherea protestantă devenise atât de strânsă, încât păstorul „grec” şi cei din jurul său erau obligaţi, sub ameninţarea unor pedepse grele, să se prezinte în sinodul maghiar, spre a raporta despre lucrările soborului ortodox. Drastica tutelă reformată a fost apoi iarăşi pecetluită prin diploma lui

Apari din anul 1674, care reconfirma supremaţia superintendentului asupra bisericii răsăritene din Ardeal, recunoscându-i atribuţiunile de inspector pentru sinodul mitropolitan şi supraveghetor al vizitaţiilor canonice din dieceza „greacă” 87.

Pentru a reda cât mai expresiv forţa strategiilor politico-religioase care au împins biserica românească din perioada regimului calvin în pragul dezmembrării, Bariţ nu evita detaliile, trecând în revistă, alături de măsurile mai importante orientate de principi şi de Stări împotriva „legii” răsăritene, şi câteva dispoziţii juridice de amănunt, nu toate neapărat confesionale, ci mai degrabă cu un caracter general antiromânesc. Era vorba de legile din

1620, 1622, 1632 şi 1650 (nu se tolera purtarea armelor de către „valahi”).

1638 (nu se admitea nici măcar ca românii să se deplaseze călare), 1639 (se preciza statutul iobăgesc al fiilor de preoţi, oprindu-se accesul lor în şcoli).

1643 (nu se permiteau hirotonirile din rândul ţărănimii), 1651 (se sancţionau divorţurile derulate după canoanele ortodoxe), 1678 (nu se îngăduia parohilor să deţină avere sau să-şi câştige nobilitatea) etc88.

Prezentând pe larg acest cadru socio-politic, juridic şi religios de-a dreptul catastrofic, autorul sublinia retoric că şansele lui Sava Brancovici de a restaura autonomia şi demnitatea eparhiei sale erau minime. Cu toate acestea, continuă Bariţ, în mod surprinzător, vlădica a mai obţinut de la

Apari I, în 1673, o diplomă care îi scutea pe preoţii „greci” de dijmă, în

1675, un set de decizii menite a reduce din presiunile calvinizării, în 1676, un alt act ce solicita respectarea dispoziţiei emise cu trei ani înainte, în legătură cu suspendarea dijmei, iar în 1679, un nou document de reconfirmare a sa în scaunul mitropolitan. Erau reuşite efemere, deoarece, în cele din urmă, conflictul inegal cu episcopul calvin, în care vlădica s-a angajat imediat după reîntoarcerea din Rusia (unde fusese plecat, împreună cu

fratele său Gheorghe, spre a strânge ajutoare pentru reşedinţa sa de la

Alba Iulia, de două ori pustiită de campaniile turceşti şi tătăreşti), i-a atras pieirea. Dacă atunci când Sava Brancovici a revenit de la Moscova, strădaniile depuse de superintendent în absenţa sa pentru a mai calviniza câţiva protopopi „greci”, pentru a reduce din veniturile diecezei ortodoxe şi pentru a-şi menţine controlul asupra hirotonirilor din jurisdicţia ecleziastică

„Valahă” au putut fi neutralizate de păstorul ortodox, după câţiva ani, el nu a mai reuşit să evite consecinţele denunţurilor aberante – făcute de episcopul maghiar pe baza unor mărturii mincinoase – care au dus la destituirea lui. Nici fratele său Gheorghe, refugiat la turci, şi nici măcar

Şerban Cantacuzino, deşi domnitorul promisese cruntă răzbunare, nu au fost în stare să-l scape de cele mai cumplite umilinţe, care se pare că i-au provocat moartea89.

Conform opiniei lui Bariţ, care a redat – extrem de detaliat şi fără interpretarea critică a surselor – episodul Sava Brancovici, căderea acestui mitropolit a coincis cu căderea deplină a bisericii româneşti sub autoritate calvină. Iosif Budai – desemnat vlădică într-un simulacru de sinod electoral, prin asumarea la instalare a celor 19 condiţii umilitoare pentru biserica sa – şi succesorii lui din fruntea diecezei ortodoxe a Transilvaniei de până la Teofil au fost doar fideli executanţi ai dispoziţiilor superintendentului, alungaţi în Muntenia, în cazul celor mai mici suspiciuni pe care le putea stârni activitatea lor, sau schimbaţi des, pentru a nu câştiga popularitate în rândul clerului şi credincioşilor. Nimeni nu mai avea puterea de a se înscrie pe linia opoziţiei eroice a lui Sava Brancovici, personalitate promovată de suveranul Leopold I – în 1683, în semn de recunoaştere a curajului de care a dat dovadă – printre baronii imperiului90.

După cum constata autorul, numai noile împrejurări politice, care au schimbat radical sensurile, intensitatea şi

instrumentarul prozelitismului, au salvat fiinţa bisericii româneşti din Ardeal. Segmentul din analiza lui Bariţ dedicat catolicizării românilor punea în lumină meritele lui Kollonich şi ale iezuiţilor în împlinirea Unirii religioase, releva faptul că transferul confesional a fost acceptat de „valahi" în forma sa florentină, puncta momentele semnificative ale disputei dintre „latini" şi reformaţi pentru câştigarea sufletelor „toleraţilor", insista asupra atractivităţii promisiunilor

Curţii şi ale Strigoniului şi asupra strategiilor graduale de absorbţie schiţate de „latini" (se dorea întâi, în această idee, atragerea nobilimii convertite anterior de către principi şi desfiinţarea episcopiei româno-calvine de

Făgăraş şi, doar după aceea, ademenirea poporului), evidenţia cerbicia opoziţiei calvine (exemplificată printr-un document de numire a unui protopop „grec", semnat de superintendent, în 1697, în calitatea sa de

„Episcop reformat al maghiarilor şi românilor din Transilvania", ceea ce dădea de înţeles că protestanţii nu renunţaseră încă la planurile de subjugare confesională a etniei majoritare) şi prezenta decizia lui Teofil de a primi Unirea religioasă în formă florentină drept singura posibilitate de salvare a tradiţiilor bisericii răsăritene, definind-o, totodată, ca pe un eveniment epocal, care a deschis un nou stadiu în evoluţia naţiunii91.

În concluzie, relua Bariţ în studiul său o apreciere mai veche, calvinizarea a dus la maghiarizarea masivă a „valahilor" şi, practic, la dispariţia aristocraţiei lor. Catastrofa s-a datorat, în mare măsură, şi bisericii orientale, care nu i-a ajutat pe „toleraţi" să-şi apere fiinţa naţională, aşa încât, ulterior, în faţa avalanşei catolicizării, românii s-au regăsit mai mult protestanţi decât ortodocşi. Într-un asemenea stadiu jalnic i-a împins, cu deosebire, nepăsarea ierarhiei răsăritene faţă de reformaţi, ura ei seculară vizavi de „latini", indolenţa ei specifică Fanarului şi, nu în ultimul rând, stăpânirea turcească. În momentul declanşării prozelitismului catolic, era prea târziu pentru „valahi" să mai salveze ceva, ei neputând să-şi depăşească

nicidecum condiţia seculară de victime ale disputelor dintre

„Latini" şi „greci", care au afectat mereu Carpaţii Daciei, alimentând, mai târziu, extinderea spectaculoasă a doctrinelor reformate92.

Analiza Biserica românească în luptă cu reformaţiunea impresionează din mai multe motive. În primul rând, datorită bogăţiei şi varietăţii surselor (e drept, multe edite), care situau, în general, demersurile lui Bariţ în fruntea cercetărilor de istorie confesională din vremea sa. Apoi, pentru că – spre deosebire de Bărnuţiu, Maiorescu, Treboniu Laurian.

Papiu Ilarian şi mulţi alţii – autorul extrăgea Unirea religioasă din

„Galantarul" argumentelor istorice menite a justifica poziţiile antimaghiare, adoptate în epocă de o parte consistentă a intelighenţiei române din Ardeal, desprinzând-o din ambientul discursului revoluţionar paşoptist şi plasând-o în locul ei firesc, adică printre acele problematici ale trecutului nostru de care investigatorii serioşi ar fi trebuit să se apropie cu detaşare şi imparţialitate. Studiul depăşea clişeele istoriografice raportate atunci tematicii transferului confesional şi prin aceea că refuza să definească opţiunea „toleraţilor" de a se catoliciza ca variantă amăgitoare de evitare a persecuţiilor protestante, demonstrând că nu a fost vorba de o soluţie nefericită, ci de unica soluţie viabilă pentru „valahi", în împrejurările politico-sociale de la interferenţa veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Mai mult decât atât, sublinia Bariţ, credinţa romană nu s-a răspândit printre români numai datorită spaimei lor faţă abuzurile calvine, ci şi din cauza slăbiciunilor regretabile ale Bisericii Ortodoxe, reflectate în incapacitatea ei de a se fi situat, pe parcursul evului mediu, în interesul şi în apărarea neamului. Era o constatare reală, pe care, în genere, autorii paşoptişti de confesiune greco-catolică – şi, desigur, nu numai ei – au evitat să o exprime, pentru a nu tulbura, supărându-i pe

ortodocşi, solidaritatea naţiunii şi pentru că ea contrazicea imaginea atât de mobilizatoare din perspectivă revoluţionară a Unirii religioase ca şi creaţie a „ungurilor cei mişei”. Nici în alte materiale ale sale consacrate raportului dintre „toleraţi” şi autorităţile calvine în principatul medieval al Transilvaniei, Bariţ nu a pus starea critică a bisericii „greceşti” doar pe seama persecuţiilor protestante.

Spre exemplu, în studiul intitulat Biserica românească din Transilvania şi

Biserica reformată, deşi acorda atenţia cuvenită substanţialelor imixtiuni calvine în spiritualitatea etniei majoritare (pe care le trecea în revistă cu migală, ataşându-le chiar o prezentare a Reformei încă de la data transformării ei în credinţă receptă), autorul adăuga că eforturile protestanţilor de a-i câştiga pe români de partea bisericii lor s-au soldat cu rezultate minime şi nu au lăsat o amprentă de durată asupra evoluţiei religiei „tolerate”. Nu acelaşi lucru se putea însă spune, completa el, despre infiltrarea masivă a grecilor şi sârbilor în structurile ecleziastice româneşti, pe filieră ortodoxă, un fenomen nefast şi dificil de neutralizat, pe care asumându-şi-l, biserica „valahilor” s-a văzut nevoită să plătească un tribut extrem de greu. În raport cu daunele provocate de ierarhia ortodoxă străină care a prins cheag pe meleagurile noastre, Unirea religioasă, fundamentată pe interesele comune ale suveranului şi ale etniei române, a avut numai efecte naţionale benefice. Pentru că a conservat ritul, canoanele, calendarul şi sărbătorile tradiţionale, noua confesiune i-a atras pe răsăritenii din

Ardeal, prefigurându-le, totodată, câteva perspective politice93.

Într-o serie de alte articole, Bariţ respingea, de asemenea, argumentele celor ce contestau meritele istorice ale Bisericii Unite şi îndreptăţirea catolicizării, opunându-le „păcatele” ortodoxiei şi neputinţa manifestată de

„Legea” veche în a asigura coeziunea socio-politică şi

spirituală a neamului.

În fond, preciză el, clerul şi credincioşii răsăriteni din Transilvania, în frunte cu Atanasie Anghel, au optat pentru Biserica Romei tocmai pentru a scăpa de nedreptăţile împotriva cărora ierarhia ortodoxă nu a reuşit să-i protejeze, dar pe care împăratul a promis că le va înlătura. Chiar dacă făgăduielile suveranului nu s-au împlinit în întregime, cine ar fi putut contesta, se întreba autorul, urmările pozitive în plan religios şi cultural-naţional ale transferului confesional? Anihilarea presiunilor calvine, accesul tinerilor români la instruire, posibilitatea frecventării reputatelor şcoli ale Romei (unde studioşii noştri şi-au însuşit nu numai învăţătura teologică, ci şi argumentele necesare susţinerii revendicărilor naţionale) etc. constituiau avantaje evidente, pe care, menţiona Bariţ, niciun autor de bună credinţă nu le putea omite atunci când se referea la Unirea religioasă94. Erau, desigur, consideraţii generale cu caracter de permanenţă în istoriografia greco-catolică, dar reluate atunci, într-o epocă în care atmosfera revoluţionară şi greşelile liderilor blăjeni proiectaseră asupra procesului aderării „toleraţilor” la Biserica romană o lumină nefavorabilă, ele aveau o cu totul altă rezonanţă şi consistenţă.

Dincolo însă de paravanul aprecierilor de ansamblu asupra Unirii religioase, destinate, în mod firesc, publicului larg care îi urmărea cu interes activitatea publicistică, Bariţ a rămas toată viaţa un cercetător profund al începuturilor Bisericii Greco-Catolice. Măsura maximă a capacităţii sale de a investiga acest subiect şi-a dat-o în cunoscuta sa sinteză Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă95, în care, din dorinţa de a nu afecta calitatea travaliului depus, s-a limitat, după cum reiese chiar din titlul lucrării, la a fixa punctul de pornire al sondajului său într-o epocă situată cu doar câteva decenii înaintea catolicizării „valahilor”.

Primele patru capitole ale amplei cercetări – adică cele consacrate conturării situaţiei socio-politice, juridice, economice şi culturale a principatului transilvan în epoca

lui Mihail Apari I, prezentării episoadelor războiului iniţiat de Emeric Thokoly, relevării etapelor instaurării regimului habsburgic în Transilvania şi semnalării unor interesante aspecte din viaţa socială şi morală a Ardealului în a doua jumătate a veacului al

XVII-lea – precedau, într-un mod extrem de inspirat pentru fireasca gradualitate a naraţiunii, capitolul al cincilea, dedicat reconstituirii situaţiei bisericii româneşti din anii stăpânirilor lui Mihail Apari I şi Leopold I96. În acest loc, autorul specifica faptul că demersurile sale au fost obstaculate de lipsa unei sinteze de istorie ecleziastică românească, în condiţiile în care întreprinderea lui Maior, deşi fragmentară, se confiscase la scurtă vreme după apariţie, iar alte tentative, datând din prima jumătate a secolului al

XIX-lea, de redactare a unor lucrări de genul respectiv le blocase de timpuriu cenzura. Dată fiind o asemenea conjunctură, Bariţ a apelat din nou la documentele valorificate de Cipariu în Arhiva pentru filologie şi istorie, la paginile lui Petru Bod, la volumele lui Nilles şi la depozitul de izvoare al lui Hurmuzaki, îmbogăţindu-şi însă sursele şi prin informaţii preluate din periodicele Biserica Ortodoxă Română, Telegraful Român.

Transilvania şi din alte câteva „foi” bisericeşti şi scolastice tipărite la Blaj.

Arad şi Caransebeş, prin fructificarea unor arhive adunate de Academia

Română pe parcursul anilor şi prin exploatarea unui manuscris anonim, intitulat Az erdelyi olâhok uniâltatâsokrol valo rovid Historia, pe care el l-a copiat la Cluj, din colecţia Muzeului Ardelean (fără ca să ştie atunci că era vorba, în fapt, tot de o lucrare a lui Petru Bod).

Incursiunea în trecutul bisericii româneşti demara cu câteva consideraţii despre starea critică a religiei „toleraţilor” în epoca celor doi principi Gheorghe Râkoczi. Într-o vreme în care în fruntea ierarhiei ortodoxe din Transilvania se situa obedientul Simion Ştefan, autonomia diecezei „greceşti” s-a redus doar la actul formal al

„ungerii” păstorului

„Valahilor” ardeleni la Bucureşti. În rest, vlădica era constrâns să se supună dispoziţiilor calvine înscrise în diploma princiară de confirmare a sa în scaun, trebuia să supună aprobării superintendentului toate hotărârile sinoadelor pe care le-a întrunit şi să nu desemneze noi preoţi în parohii fără încuviinţarea aceluiaşi episcop reformat. Persecuţiile protestante i-au umilit profund pe „greci” şi pe „latini”, impunându-le cele mai aberante exigenţe:

lepădarea tainelor, nerespectarea ierarhiilor ecleziastice tradiţionale, eliminarea crucilor, icoanelor, altarelor, sculpturilor şi picturilor din incintele de cult, zugrăvirea în alb a pereţilor bisericii, reconsiderarea vechiului rit ca superstiţie etc.

Ciudat era, observa Bariţ, faptul că, deşi între ortodocşi şi protestanţi existau circa 40 – 50 de diferenţe dogmatice esenţiale, dintre care unele stârneau aprige dispute teologice (a se vedea, de pildă, dogma predestinării), nici patriarhiile şi nici „grecii” din Muntenia nu s-au plâns în legătură cu asprul prozelitism reformat din principatul intracarpatic. În consecinţă, acesta continua să producă ravagii printre credincioşii răsăriteni. În districtul Făgăraş, „valahii” calvinizaţi şi-au numit episcop propriu, subordonat superintendentului, iar în Hunedoara, două protopopiate româno-calvine au fost, de asemenea, trecute sub autoritate reformată. S-a ajuns, susţinea autorul, până acolo încât întreaga nobilime românească de clasa I şi clasa a II-a din Transilvania şi Banat, până la

Caransebeş, a căzut victimă politicii de convertire intensă promovate de autorităţile maghiare97. Naraţiunea lui Bariţ reliefa limpede că el rămăsese ataşat opiniei potrivit căreia degradarea bisericii „toleraţilor” nu putea fi atribuită numai presiunilor calvine, ci prăbuşirea se datora şi enormelor carenţe de mentalitate şi atitudine ale ierarhiei ortodoxe.

Conform demonstraţiei autorului, deceniul 1691 –

1700 a deschis o altă epocă, una care s-a întins până în preajma reformelor lui Iosif al II-lea.

Apropiindu-se de Transilvania, Leopold I a constatat că, în aceste părţi, catolicismul fusese exterminat, motiv pentru care s-a decis – în urma sugestiilor primite între anii 1686 – 1698 de la generalii Curţii şi de la preoţii regimentelor imperiale – să-i transforme mai întâi pe ruteni, iar apoi pe români în forţe demografice restauratoare ale credinţei romane în zonă.

Tentativele sale au întâmpinat însă rezistenţa înverşunată a protestanţilor, care s-a metamorfozat în puternicul război civil încheiat de abia în anul

1711. Pe parcursul conflictului, „valahii” s-au aflat din nou între ciocan şi nicovală, unii lăsându-se atraşi de partea lui Francisc Râkoczi al II-lea, iar alţii alăturându-se trupelor austriece. Faptul că ei s-au găsit dezbinaţi şi cu acest nefericit prilej se putea explica, sublinia Bariţ, prin tragedia ecleziastică ce le-a marcat existenţa timp de 150 de ani, relativ uşor de sesizat din mărturiile documentare98.

După ce a imprimat expunerii sale o asemenea buclă care atingea consecinţele de secol XVIII ale calvinizării, autorul a revenit, în

99 subcapitolul intitulat Legi politice sub care gemuse Biserica românilor, la etalarea amănunţită a secvenţelor strategiilor reformate de convertire a etniei majoritare, derulate pe baza principiului „cuius est regio, illius est religio”, unul mult mai riguros, în general, decât conduita religioasă a turcilor faţă de supuşii lor creştini. În acest segment al cercetării, analiza cobora până în veacul al XVI-lea şi evidenţia, în mare, aceleaşi repere juridice ale prozelitismului protestant care mai fuseseră punctate şi în studiul Biserica românească în luptă cu reformaţiunea, dar şi în alte materiale semnate de Bariţ.

Trecerea în revistă a măsurilor adoptate de principi şi de Stări împotriva religiei tolerate exploata masiv diplomele şi decretele princiare, precum şi hotărârile dietale reunite de Micu-Moldovan într-un amplu articol,

publicat în Arhiva pentru filologie şi istorie şi intitulat, cu ironie.

Note:

George Bariţ, Părţi alese din istoria Transilvaniei, Ediţia a II-a, vol. I, p.193 – 199

Ibidem

Ibid

Libertatea conştiinţei în Transilvania. Aici, profesorul blăjean demonstra că, în fapt, toleranţa religioasă ardeleană, invocată des de istoricii maghiari, a fost un concept mai degrabă teoretic şi că, cel puţin în anii regimului calvin, s-a atentat grav la libertatea „latinilor” şi „grecilor” de a-şi exercita credinţele. Din travaliul lui Micu-Moldovan, Bariţ a extras în special dispoziţiile şi deciziile oficiale emise sau adoptate de instituţiile politico-administrative transilvane în legătură cu ortodocşii sau împotriva lor. Era vorba de articolele dietale din noiembrie 1566 (se exterminau ca

„Erezii” învăţăturile religioase contrare doctrinelor reformate şi se exilau ca trădători „valahii” nesupuşi episcopului calvin George), 1568 (se impunea lui Ioan Sigismund Zâpolya să ia măsuri împotriva „grecilor” ieşiţi de sub tutela păstorului lor reformat şi să-i recompenseze pe cei ce au adoptat prin căsătorie credinţa calvină), 1571 (se limita taxa datorată de parohii români mitropolitului lor la suma anuală de un florin), 1572 – 1573 (se stabileau pedepse drastice pentru aşa-zisele înnoiri, adică pentru abaterile de la dogmele reformate), 1577 (se consacra libertatea răsăritenilor convertiţi la protestantism să-şi aleagă episcop din rândurile lor), 1579 (beneficiau, în sfârşit, şi „grecii” de posibilitatea de a-şi desemna vlădica, hotărâre definită de autor ca primă recunoaştere a dreptului electoral românesc în ierarhia ortodoxă), 1588 (se dispunea alungarea călugărilor latini din principat şi se interzicea efectuarea vizitaţiilor canonice ale păstorului „grec” fără aprobarea proprietarilor domeniali), 1590 (se proscria, practic, credinţa romană, desfiinţându-se puţinele şcoli catolice şi îngăduindu-se numai aristocraţilor

„latini” să ţină câte un preot în preajma lor), 1593 (se preciza că preoţii „valahi” nu erau scutiţi de dijmă şi se permitea organizarea vizitaţiilor canonice numai cu acordul comiţilor), 1600 (prin intervenţia lui

Mihai Viteazul, se scutea clerul răsăritean de şerbie), tot 1600 (printre iniţiativele cu tentă represivă, manifestate de Stări după asasinarea domnitorului muntean, se înscria şi penalizarea drastică a legăturilor preoţilor ortodocşi din Ardeal cu spaţiul extracarpatic), 1607 – 1610 (se restrângea din nou exerciţiul religiei „latine” la cadrul privat al familiilor nobiliare), 1642 (se opreau hirotonirile candidaţilor la preoţie cu origine iobăgească), 1651 (se instituia pedeapsa cu moartea pentru protopopii

„Greci” care nu respectau reglementările protestante în materie de divorţ)

etc. Spre a reda cât mai fidel vitregia vremurilor, Bariţ adăuga inventarului bogat de articole dietale cu privire la biserica „valahilor” şi câteva pasaje referitoare la „toleraţi” din textele constituţiilor adoptate în principat în perioada domniilor lui Râkoczi şi Apari (Approbatae-le şi

Compilatae-le) 1°O.

Ca şi în studiul Biserica românească în luptă cu reformaţiunea, erau apoi etalate, în subcapitolul intitulat Diplome, privilegii, decrete de ale principilor relative la Biserica românească” O, puţinele facilităţi pe care documentele princiare le confereau românilor, formulate în mare parte – desigur, din considerente prozelitiste – pentru „valahii” convertiţi. Extrase din lucrările lui Maior, Bod, Fiedler, Cipariu etc., ele dovedeau că autorităţile calvine nu au utilizat întotdeauna, în politica lor religioasă, metode de intimidare, ci au recurs uneori şi la tactica mai subtilă a asimilării spirituale prin acordarea de avantaje. Se aveau în vedere diploma lui Sigismund Râkoczi, emisă din Beiuş în 1608 (înscria egalitatea între statutul clerului „grec” calvinizat şi cel al preoţimii maghiare şi admitea ca parohii convertiţi să-şi aleagă protopopii şi episcopii, măsura constituind un temei juridic pentru instaurarea ulterioară a

unui păstor româno-calvin şi pentru deposedarea diecezei ortodoxe a Ardealului de districtul

Făgăraşului), diploma lui Gabriel Báthory, eliberată în Alba Iulia, în 1609

(recunoştea libertatea de strămutare a preoţilor ortodocşi şi scutirea lor de sarcinile iobăgeşti, privilegii care au murit în 1613, odată cu principele), diploma lui Gabriel Bethlen (reconfirma suspendarea decimei pentru clerul

„Valah” din Făgăraş care a trecut la credinţa calvină) şi, într-o oarecare măsură, diploma lui Gheorghe Râkoczi I, redactată la Alba, în 1643 (îl întărea pe Simion Ştefan ca mitropolit, dar îl deposeda de trei protopopiate din Făgăraş, precum şi de bisericile din Alămor, Oraviţa, Haţeg.

Hunedoara, Ilia şi Chioar, aşezându-l totodată sub tutela superintendentului şi impunându-i 15 condiţii umilitoare pentru autonomia bisericii

„Toleraţilor”, precum: obligaţia folosirii de către preoţii răsăriteni a catehismului protestant tipărit în limba română în 1643, administrarea cuminecăturii numai adulţilor, renunţarea la cultul crucii şi al icoanelor, adaptarea ceremonialului de înmormântare la normele reformate, oficierea căsătoriilor după model protestant, prin introducerea jurământului de credinţă al mirilor, îngăduinţă faţă de preoţii şi credincioşii care doreau să treacă la calvinism, organizarea unui sinod diecezan anual ale cărui decizii urmau a fi supuse aprobării superintendentului – tot acesta preluând şi atribuţia de a revizui procesele privitoare la protopopi şi de a cenzura

Note:

O Ibidem

1 Ibidem, p.204 – 207

apelurile rejudecate –, respectarea interdicţiei fixate pentru parohii „valahi”.

de a cununa, boteza sau înmormânta în familii ungureşti – situaţia inversă nu era însă exclusă –, depunerea de către vlădică a unei declaraţii de fidelitate

faţă de principe, asumarea de către dieceza „greacă” a plăţii unei dări anuale către acelaşi for etc.) 102.

Procedând şi în continuare în sinteza sa la fel ca în materialul elaborat anterior Biserica românească în luptă cu reformaţiunea, Bariţ dezvolta în amănunţime episodul Sava Brancovici103. Se pornea, în acest segment al analizei, de la numirea păstorului ortodox de către principe (la recomandarea superintendentului), pomenindu-se în treacăt că, în epocă, imixtiunea calvinilor în biserica românească era atât de mare, încât

Râkoczi ajunsese să îi desemneze până şi pe protopopi. Se preciza că Sava şi-a administrat dieceza sub mai mulţi principi (Râkoczi, Rhedei, Baresai.

Kemeny şi Apari) şi că a fost confirmat în scaun de mai multe ori de către aceştia. Lider abil, el a câştigat neaşteptat de multe avantaje pentru jurisdicţia răsăriteană. Astfel, la intervenţia sa, Baresai i-a scutit pe parohii

„Greci” de pe domeniile fiscale de dijmă, hotărâre la care, mai târziu, în

1663, 1673 şi 1676, Apari a adăugat şi alte privilegii. Nu era exclus, adăuga autorul, ca favorurile smulse cu măiestrie de la cercurile politice să-l fi împins înspre un conflict cu superintendentul. Se ştia cu certitudine doar că, la sugestia episcopului reformat, principele a reactivat juridic cunoscuta diplomă râkocziană din 1643, adăugând la cele 15 condiţii umilitoare ale ei încă patru, pe care vlădica a fost forţat să le primească, şi anume: întemeierea unor şcoli româno-calvine la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureş şi în Chioar, restaurarea tipografiei de la Alba Iulia

(destinată propagării protestantismului în rândurile etniei majoritare), excluderea din eparhie a preoţilor care utilizau slavona ca limbă de cult şi prezentarea de către păstorul „grec” a deciziilor soboarelor ortodoxe în faţa sinodului maghiar, spre a fi supuse aprobării acestui din urmă for.

Bineînţeles că măsura lui Apari deschidea calea

intervenţiei calvine nelimitate în biserica românească, motiv pentru care mitropolitul i s-a opus vehement, chiar obţinând de la principe, pentru scurt timp, un act ce recunoştea abuzurile protestanţilor şi dispunea înlăturarea lor. Mult mai influent şi incomparabil mai bine poziţionat în structurile de conducere ale principatului, episcopul calvin a demolat prin maşinaţiunile sale defensiva lui Sava, determinând judecarea, maltratarea şi condamnarea mitropolitului104.

Odată cu el, sublinia Bariţ, a căzut sub asaltul protestanţilor şi ultima redută ortodoxă din Transilvania, succesorul său.

Iosif Budai, un preot din ţinuturile calvine ale Hunedoarei, mulţumindu-se să nu depăşească limitele pe care Apari i le-a trasat prin intermediul celor de-acum 19 clauze de subordonare înscrise în diploma de confirmare semnată de principe în 1680. Noului vlădică, asemeni succesorilor săi până la Atanasie Anghel inclusiv, i s-a impus – după cum reieşea din relatarea lui Bod şi din datele oferite de Cipariu – să depună jurământ de fidelitate faţă de superintendent, ca semn de renunţare la cea mai măruntă idee de autonomie ecleziastică.

Concluziile formulate de Bariţ în finalul incursiunii sale în politica religioasă a principatului calvin nu menajau deloc trecutul ortodoxiei româneşti din Transilvania. În niciun caz, afirma răspicat autorul, nu catolicizarea a dezbinat etnia majoritară, deoarece, şi înainte de anii

1697 – 1701, „valahii” au trăit dezbinaţi în două tabere confesionale, una reformată şi alta „greacă”, iar răsăritenii îşi pierduseră de multă vreme orice urmă de autonomie, prăbuşindu-se în decadenţă, umilinţă şi ruşine, stare în care i-au găsit „latinii” la revenirea lor în zonă.

În împrejurările de la sfârşitul veacului al XVII-lea, continuă Bariţ, doar protestanţii au putut opune rezistenţă în faţa noilor comandamente religioase, amplificându-şi opoziţia la dimensiuni etnice. Dintr-o perspectivă politică imediată, Unirea religioasă avea un sens clar, şi anume acela de a paraliza partida filoturcă şi de a o consolida pe

cea dinastică.

Acest obiectiv l-a urmărit Curtea imperială atunci când s-a hotărât să susţină aderarea „toleraţilor” la Biserica Romei, în rest lăsând la latitudinea iezuiţilor şi a episcopiei „latine” din Transilvania – în curs de restaurare – soluţionarea problemei protestanţilor şi, eventual, reunirea lor într-o singură biserică. Recurgând iarăşi la argumentele formulate de Cipariu în

Acte şi fragmente latine româneşti, autorul remarca faptul că reformaţii nu au renunţat la a-i tutela în credinţă pe „valahi” nici după instaurarea regimului habsburgic. În sprijinul respectivei constatări, Bariţ aducea, cum a făcut-o şi cu alte ocazii, documentul semnat în 1697 de către superintendent, în care păstorul maghiar, numind un protopop român în

Hunedoara, îşi aroga încă titulatura de episcop al ungurilor şi „valahilor”.

Note:

2 Ibidem

3 Ibidem, subtitlul Sava Brancovici, p.208 – 212

reformaţi din Transilvania. Subjugată până târziu şi lipsită de conducători puternici, care să fie demni de încredere, cunoscuţi şi ascultaţi de către credincioşi, biserica etniei majoritare nu a avut nicio altă şansă decât aceea de a se înclina din nou, de data aceasta în faţa catolicilor105.

E din nou de menţionat faptul că, în paginile referitoare la presiunile calvine asupra răsăritenilor din Ardeal, incluse în sinteza Părţi alese din istoria Transilvaniei, Bariţ a păstrat structura excelentului său studiu

Biserica românească în luptă cu reformaţiunea, elaborat cu aproape un deceniu şi jumătate înainte, operând doar pe alocuri mici retuşuri în conţinut şi integrând câteva comentarii şi date suplimentare. Esenţa demonstraţiei sale viza însă etalarea aceleiaşi opinii pe care autorul o formulase demult, distanţându-se astfel de alte investigaţii ale reprezentanţilor greco-catolici ai

generaţiei paşoptiste: dacă e de căutat vreo vină în aderarea „toleraţilor” la Biserica Romei, atunci să se ştie că ea se află nu numai în abuzurile protestante, ci şi în uriaşele slăbiciuni ale ierarhiei ortodoxe din interiorul şi mai ales exteriorul principatului transilvănean106.

Capitolul al şaselea, intitulat Primele încercări ale Unirii religioase cu Biserica Romano-Catolică, trecea repede peste păstoririle oarecum obediente ale lui Iosif Budai, Ioasaf, Sava şi Varlaam, sărace în evenimente semnificative pentru viaţa clerului „grec” din Ardeal. Se reţinea doar momentul elaborării diplomei leopoldine din 1691, ca unul care a marcat debutul certurilor dintre naţiunile şi confesiunile din zonă. Paradoxal, arăta

Bariţ, în perioada negocierilor legate de instaurarea noului regim politic, abundentă în frământări, propuneri, proiecte, soluţii şi compromisuri.

„Valahii” par să nici nu fi fost aici. Ei nu erau pomeniţi nici în tratatul de la

Blaj, din 1687, şi nici în sus amintitul document imperial din 1691, act fundamental ce reconfirma tradiţionalele constituţii ale principatului şi menţinea mai vechiul statut juridic pentru confesiunile recepte. Desigur, din punctul de vedere al Curţii, se impunea cu prioritate revigorarea catolicismului în provincie, motiv pentru care „predicatorilor latini” – mai cu seamă celor mai eficienţi dintre ei, iezuiţilor, buni cunoscători ai regiunii – li s-a dispus să-şi intensifice activitatea. De asemenea, consilierii suveranului au sesizat că problema românilor a fost omisă în actele negociate de Stări cu autorităţile imperiale, aşa încât – animaţi tot de intenţii prozelitiste şi pentru a-i ţine în frâu pe „făţarnicii” reformaţi – ei au propus atragerea „toleraţilor” de partea credinţei romane108.

Până la instrumentalizarea ei de către puterea centrală, scria Bariţ, biserica românească a rămas însă sub tutelă protestantă. Se ştia din consemnările lui Petru Bod că, în 1692, în fruntea diecezei „greceşti” a ajuns bătrânul Teofil, un preot recomandat de calvini, „uns” vlădică al

Ardealului la Bucureşti şi confirmat în acelaşi an în

funcţie printr-o diplomă semnată de Bánffy, în calitatea sa de guvernator şi de membru al conducerii bisericii reformate. Noul mitropolit a acceptat şi el umilinţele antecesorilor săi, jurând credinţă superintendentului şi acceptând cele 19

condiţii deja cunoscute pe care i le-au impus protestanţii. Cu toate că s-a străduit să nu supere pe nimeni, prin modul în care a achiziţionat grânele datorate de dieceza sa trupelor austriece şi a gestionat şi alte contribuţii de război solicitate de stăpânire, vlădica a stârnit şi indignarea propriului cler

(care l-a denunţat la Brâncoveanu, prin agentul Dindar, pentru comportament imoral), dar şi mânia nobilimii maghiare (mai cu seamă a lui Bánffy, de la care mitropolitul a refuzat să cumpere cereale) 109.

Deşi dădea prea mult credit rândurilor lui Petru Bod, naraţiunea lui

Bariţ se dovedea pe mai departe cursivă şi alertă. Victimă a înscenărilor lui

Bánffy, Teofil nu se putea apăra, menţiona autorul, decât trecând de partea

„Latinilor”. L-a convins să facă acest pas şi extrem de persuasivul Baranyi, un iezuit maghiar aflat de multă vreme în Transilvania, ca docent şi preot al unei familii nobiliare catolice, iar ulterior, ca paroh şi director de şcoală în

Alba Iulia. Fără îndoială că pe vlădică l-au tentat, totodată, şi prevederile diplomei emise de Leopold I, în 23 august 1692, pentru uniţii din Ungaria, care puneau capăt presiunilor exercitate de calvini (deosebit de intense, spre exemplu, în timpul Susannei Lorântffy) asupra rutenilor de la

Mukacevo. Teofil se simţea încă oarecum legat de acea dieceză, având în vedere faptul că, cu câteva decenii înainte, un predecesor al său, Simion

Ştefan, l-a „uns” pe un anume Partenie ca episcop de Mukacevo.

După ce l-a lămurit pe mitropolit asupra necesităţii

transferului confesional, Baranyi a comunicat iezuiţilor clujeni rezultatele discuţiilor sale cu vlădica şi – cu ajutorul lui Hevenesi, Viszkeleti şi a secuiului Ştefan

Note:

5 Ibidem, subtitlul Mitropolitul Iosif Budai, p.212 – 217

6 Ibidem

7 Ibidem, p.218 – 226

Apoi, unul dintre puţinii magnaţi catolici din principat – a purces la împlinirea proiectului său. Deşi şi-a conceput această parte a expunerii pe baza informaţiilor din cronica lui Petru Bod, pe care le-a contestat rareori, ajungând la condiţiile înfăptuirii Unirii religioase, Bariţ a semnalat marea greşeală făcută de autorul calvin atunci când s-a referit la cele patru puncte dogmatice ale Unirii religioase şi a enumerat cu totul alte prevederi doctrinare decât cele cuprinse în articolele florentine.

Tot după relatările lui Petru Bod, se treceau apoi în revistă călătoria secretă a lui Baranyi şi Andrei Illyes (reprezentantul „latinilor" ardeleni) la

Viena, dialogul lor cu Kiński, preşedintele conferinţei imperiale, disputele avute cu protestanţii transilvăneni Bánffy, Bethlen etc., aflaţi şi ei în capitala imperiului şi, în general, toate eforturile pe care cei doi le-au făcut în sensul susţinerii cauzei transferului confesional românesc. Arzând puţin etapele spre a preciza mai bine cadrul politic al catolicizării, autorul sublinia că, chiar dacă, după moartea lui Teofil, suveranul a dat, în 14

aprilie 1698, o dispoziţie privind respectarea libertăţii „toleraţilor" de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne ataşaţi „legii" lor tradiţionale, măsura nu a reprezentat decât o scurtă suspendare a luptei dintre Stări şi Curte pentru acapararea sufletelor românilor. Se derula, în fapt, în acei ani, un război psihologic, în care nici luteranii (mereu reticenţi faţă de „valahi") şi nici unitarienii (ca şi contestatari ai Sfintei Treimi, ai graţiei divine, ai naturii divine a lui Iisus şi a Spiritului Sfânt, ai sacramentelor etc.) nu aveau interesul

să se amestece. Rămâneau să se confrunte pentru dreptul de a-i instrumentaliza pe „toleraţi”, scria Bariţ, puternicii momentului, adică romano-catolicii şi calvinii, câştig de cauză urmând să aibă acea tabără care sesiza că, pentru români, transferul confesional era o chestiune de mântuire, de conştiinţă religioasă şi, nu în ultimul rând, de emancipare etnică110.

În pofida înclinaţiei sale de a acorda atenţie unor detalii cronicăreşti – de cele mai multe ori „picante”, dar nesemnificative pentru derularea evenimentelor şi a căror autenticitate era greu de dovedit –, autorul a surprins, în esenţă, atât încărcătura politică şi socială substanţială şi sensibilele implicaţii teologico-dogmatice ale fenomenului de aderare a românilor la Biserica Romei (trecute cu vederea sau evitate, în genere, de investigatorii de atunci ai tematicii), cât şi consecinţele sale benefice pentru evoluţia mişcării naţionale.

Capitolul al şaptelea al sintezei, intitulat încercările de emancipare a bisericii sub Teofil şi Atanasie prin Unire cu Biserica Romano-Catolică şi cu ajutorul Casei domnitoare111, inventaria etapele concrete ale transpunerii Unirii religioase în realitate. Analiza pornea, cum era şi firesc, de la sinodul din februarie 1697, întrunit după întoarcerea lui Baranyi de la

Viena. Ca sobor organizat după multă vreme în absenţa superintendentului şi protejat, se pare, chiar de generalul Rabutin – care, după unele mărturii, primise instrucţiuni în sensul respectiv de la Curte – şi de tezaurarul Ştefan

Apoi, acest for ecleziastic „valah” şi-a permis, deja în prima sa şedinţă, să înfiereze, prin cuvintele mitropolitului, prigoana calvină şi, invocând suferinţele lui Sava Brancovici şi statutul iobăgesc al clerului răsăritean, să propună acceptarea credinţei romane. Adoptarea deciziei de catolicizare, ca şi conturarea condiţiilor transferului confesional reprezentau paşi greu de făcut, scria Bariţ, datorită diferenţelor dogmatice dintre „latini” şi „greci”.

„Scornite” inutil de-a lungul timpului de teologii

ambelor biserici. Ţinând însă seama de dorinţa Sfântului Scaun de a prezerva ritul tradiţional al credincioşilor săi răsăriteni, precum şi de strădaniile de odinioară ale

Conciliului florentin de a reduce la doar patru cele peste 40 de incompatibilităţi doctrinare dintre credinţa apuseană şi cea orientală, soborul a primit catolicismul. Se asumau, în fapt, numai cunoscutele puncte florentine, în schimb, revendicându-se păstrarea ceremonialului specific, a propriilor canoane şi a calendarului vechi, egalitate de stare şi privilegii între clerul unit şi cel „latin", anularea statutului de „tolerat".

pentru cei convertiţi, acces la funcţii publice, la instruire şi la beneficiile fundaţiilor „latine" pentru mirenii greco-catolici, asigurarea unei subzistenţe corespunzătoare pentru dieceza „valahă" etc.

Documentul Unirii, semnat de Teofil în 21 martie 1697, în numele întregului său cler, specifica din nou – arăta autorul – faptul că transferul confesional se limita numai la cele patru articole florentine şi insista în rest asupra unor deziderate politice şi civile oarecum modificate faţă de solicitările formulate anterior în sinod. Astfel, dacă pe de o parte se menţineau cererile referitoare la egalitatea juridico-socială deplină dintre preoţii uniţi şi cei „latini" şi se detaliau unele năzuinţe ţinând de domeniul administraţiei ecleziastice, precum atribuirea de case şi pământuri parohiale

Note:

O Ibidem

1 Ibidem, p.227 – 274

bisericilor din toate satele locuite de români, numirea preoţilor în parohii de către vlădică, fără implicarea instituţiilor laice etc., pe de altă parte se renunţa la pretenţiile legate de ocuparea dregătoriilor publice de către uniţi şi la alte asemenea exigenţe, considerate probabil mult prea îndrăzneţe.

Fără a stărui extrem de serios asupra modului în care primul act

„Valah" al Unirii reflecta sau nu intenţii ferme de

promovare etnică, Bariţ se grăbea să-şi continue expunerea, scriind că, deoarece Curtea nu răspunsese hotărârii clerului „grec” de a accepta credinţa romană, Teofil a convocat un nou sobor, oferind protopopilor absenţi de la primul sinod (în număr de 12) prilejul de a subscrie şi ei, în 10 iunie 1697, decizia de aderare la Biserica Romei şi expediind noul document (reprodus, de-altfel, de Nilles după forma originală) lui Kollonich, primatele Ungariei şi

„Legatus natus” al coroanei maghiare112. Perseverenţa dovedită de păstorul românilor ardeleni pe parcursul acţiunii de a duce la bun sfârşit proiectele pe care i le sugerase Baranyi i-a îngrijorat atât pe mitropolitul muntean

Teodosie, cât şi pe liderii magnaţilor calvini, Bethlen, Nalâczi şi

Keresztesi, aceştia arătându-se terorizaţi de perspectivele catolicizării etniei majoritare şi fiind interesaţi în a căuta un alt pretendent la conducerea diecezei „greceşti” din Transilvania. După toate aparenţele, uneltirile lor au reuşit, deoarece bătrânul vlădică s-a stins în 1697, stârnind suspiciunea că ar fi fost otrăvit, iar în locul său reformaţii au desemnat un fost studios al şcolii calvine din Alba Iulia, tânărul Atanasie Anghel, un român din

Ciugud, hirotonit nu demult de unul dintre păstorii „greci” de dinaintea lui

Teofil, şi anume Varlaam. Susţinut din plin de protestanţi, care se pare că l-au cumpărat pe agentul braşovean Dindar şi, prin intermediul lui, au câştigat cu sume consistente şi acceptul lui Teodosie şi încuviinţarea lui

Brâncoveanu pentru candidatul lor, Atanasie Anghel a fost „uns” vlădică al

Ardealului la Bucureşti, în ianuarie 1698113.

Dorinţa lui Bariţ de a cuprinde în naraţiune toate amănuntele pe care sursele documentare i le ofereau a imprimat discursului său câte ceva din stilul de redactare

al vechilor cronici şi dintr-un mod oarecum baroc de a transmite mesajul, specific mai curând reprezentanţilor Şcolii Ardelene.

Relativa desuetudine a exprimării şi aparenta patină a expunerii erau amplificate nu numai de tendinţa sa de a aglomera detaliile, ci şi de excesiva lejeritate (uneori chiar superficialitate) manifestată în selectarea critică a informaţiilor în funcţie de autenticitatea lor.

Referindu-se la începuturile păstoririi lui Atanasie Anghel, autorul preciza că vlădica nu a întâmpinat din start mari dificultăţi. Încă din septembrie 1697, Baranyi plecase la Viena pentru a se interesa de soarta actelor înaintate Curţii de Teofil şi pentru a neutraliza comploturile urzite de funcţionarii protestanţi ai Cancelariei Aulice împotriva Unirii religioase, tot cam pe atunci suveranul se străduia să-şi mascheze intenţiile prozelitiste şi să anihileze neîncrederea Stărilor ardelene prin rezoluţia sa din 14 aprilie

1698, deja amintită, referitoare la libertatea răsăritenilor de a adera la oricare dintre credinţele recepte sau de a rămâne în „legea" lor tradiţională, iar Kollonich se limita la susţinerea de la distanţă a propagandei catolice, enciclica sa – adresată din capitala imperiului uniţilor transilvăneni la 2

Iunie 1698 – făgăduind convertiţilor drepturi, privilegii şi protecţie şi îndemnându-i să semnaleze orice tentativă a autorităţilor locale de a împiedica transferul lor confesional. Ca atare, scria Bariţ, „latinii" nu au făcut presiuni directe asupra lui Atanasie Anghel, dar avantajele oferite de ei – similare celor de care beneficiau romano-catolicii – erau atât de mari, încât, raportându-le condiţiei tragice a bisericii lor, vlădica şi protopopii săi nu le puteau respinge. Pe această cale, clerul „grec" a ajuns să împărtăşească deciziile sinodului din octombrie 1698, vehement contestate, menţiona autorul, de duşmanii Unirii religioase, de cărturarii români anticatolici şi de scriitorii protestanţi114. După cum cu atenţie observa Bariţ, importantul sobor a fost organizat şi dintr-un alt

considerent, şi anume acela că, deşi „uns” la Bucureşti, păstorul românilor ardeleni nu fusese deocamdată confirmat de către forurile politice imperiale, aşa încât o declaraţie a preoţilor în legătură cu menţinerea opţiunilor de credinţă exprimate în timpul lui Teofil putea grăbi spectaculos procedurile de recunoaştere a noului mitropolit.

În ceea ce priveşte desfăşurarea sinodului, autorul sublinia că participanţii au dezbătut rezoluţia Curţii din 14 aprilie 1698, enciclica lui

Kollonich din 2 iunie 1698, instrucţiunile misionarilor iezuiţi, diploma leopoldină din 23 august 1692, hotărârea de aderare la Biserica Romei adoptată de soborul din februarie 1697 şi decretul de Unire semnat de

Note:

Ibidem, subtitlul Sinodul din 1697 ţinut în cauza Unirii, p.227 – 231

113 Ibidem, subtitlul Mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei şi magnaţii reformaţi contra lui Teofil, p.231 şi urm.

Ibidem, subtitlul Atanasie hirotonit, în lipsă de confirmare împărătească ajunge în strâmtoare de a fi sau a nu fi episcop, p.231 – 236

Teofil în 21 martie 1697, adică toate actele semnificative pentru paşii transferului confesional. Rezultatul cel mai important al discuţiilor l-a reprezentat semnarea noului document de acceptare a catolicismului, a cărui formă originală a fost descoperită de curând, preciza Bariţ, aproape simultan, de către Nilles şi Densuşianu. Deşi actul era subscris de 38 de protopopi, autorul adăuga, din nou prea încrezător în izvoare, că, după unele mărturii calvine, trebuie să fi funcţionat în epocă circa 50 de protopopiate româneşti, aşa încât nu se putea exclude ipoteza ca soborul să nu fi avut reprezentativitate maximă, chiar dacă Nilles afirma că după sinod, timp de 17 zile, s-au adunat adeziuni pentru credinţa romană de la

2270 de preoţi. Oricum, Bariţ nu intra, pe bună dreptate, în polemica stârnită de contestarea manifestului

de Unire, nu se îndoia de autenticitatea lui şi, ca atare, nu făcea comentarii tehnice pe marginea acestui subiect, mulţumindu-se să constate că textul angajamentului confesional – redactat atât în română, cât şi în latină şi semnat de Atanasie Anghel şi de protopopii săi – a fost înaintat suveranului115.

Sinodul, continuă Bariţ, nu a avut ecouri imediate la Curte. În 16

noiembrie 1698, vlădica îi solicita încă lui Kollonich să intervină la împărat în cauza confirmării demnităţii sale şi, eventual, să solicite pentru biserica românească o diplomă de genul celei emise anterior pentru uniţii din

Ungaria, care ar fi asigurat şi o protecţie suficientă împotriva presiunilor calvine. Respectiva rugăminte a fost urmată, în 27 noiembrie 1698, de alte apeluri cu un conţinut asemănător, înaintate de păstorul „valahilor".

primatelui Ungariei, lui Kiński şi nunţiului apostolic vienez. Tot în 27

noiembrie 1698, Baranyi îl avertiza şi el pe Kollonich că statutul lui

Atanasie Anghel trebuia odată lămurit, deoarece orice ezitare putea periclita derularea proiectelor prozelitiste, în condiţiile în care protestanţii îşi intensificaseră acţiunile la Curte. În acest sens, iezuitul maghiar de la

Alba Iulia propunea convocarea la Viena a mitropolitului şi a celor din jurul său care au promovat Unirea religioasă116.

În pofida insistenţelor lui Baranyi şi Atanasie Anghel, consemna

Bariţ, confirmarea mult dorită de vlădică se lăsa în continuare aşteptată.

Dacă suveranul a dat totuşi de înţeles că în cele din urmă va accepta să-l

Note:

Ibidem, subtitlul Sinodul din octombrie 1698 şi agendele acestuia, p.236 şi urm.

116 Ibidem recunoască pe tânărul păstor al

„grecilor” ardeleni, Sfântul Scaun avea încă mari rezerve în a-şi da acceptul. Înfruntând deseori consecinţele nefericite ale activităţii unor episcopi „unşi” în grabă şi nedemni de poziţia lor.

Sfântul Oficiu instituise demult măsura supunerii tuturor candidaţilor la scaunele eparhiale unui proces informativ. În cazul lui Atanasie Anghel, un asemenea proces îşi propunea să afle dacă vlădica a primit cu sinceritate credinţa romană, dacă ceremonialul „ungerii” sale la Bucureşti corespundea şi din punctul de vedere al normelor canonice „latine” şi dacă trăsăturile sale de personalitate puteau satisface exigenţele funcţiei solicitate, cu atât mai mult cu cât la Viena se primiseră o serie de denunţuri împotriva lui, care au fost sintetizate în 22 de puncte şi predate comisiei de anchetă. Plângerile – redactate în majoritate de câţiva protopopi, calvinizaţi sau ortodocşi – vizau înlăturarea sa din fruntea diecezei „greceşti” şi zădărnicirea planurilor de catolicizare a „toleraţilor”. În acest scop, a fost învinuit că a comis diverse abuzuri, că a tărăgănat îndeplinirea sarcinii de a deschide o şcoală la Alba Iulia, că ar fi avut un comportament făţarnic

(însuşi agentul braşovean Dindar a formulat respectiva acuză), că a păstrat bunele raporturi cu Brâncoveanu – corespondând pe mai departe cu domnitorul muntean şi primind de la el domeniul Merişani –, că agrea băutura şi petrecerile zgomotoase etc. Inventariind reclamaţiile referitoare la comportamentul lui Atanasie Anghel, Bariţ refuza să le dea crezare şi preciza că, în acele vremuri tulburi, delaţiunea devenise a doua natură a oamenilor, infestându-i mai întâi pe nobili, care recurgeau extrem de frecvent la ea, iar apoi extinzându-se înspre preoţime. Opinia autorului era aceea că avalanşa sesizărilor a fost alimentată şi de clerul „latin”, adept al principiului lateran care interzicea funcţionarea a doi episcopi catolici diecezani în aceeaşi provincie. Desigur, liderii jurisdicţiei „latine” îşi propuneau, astfel, să-l subordoneze pe păstorul unit, transformându-l într-un

simplu vicar pentru „valahi” al eparhului romano-catolic117.

Urzelile şi intrigile erau cu atât mai periculoase, arăta Bariţ, cu cât, înainte de tratatul de la Karlowitz, Curtea îşi mobilizase toate energiile pentru negocierile cu imperiul otoman şi nu avea încă timp să se amestece în disputele confesionale din provincia ei estică. De abia după 22 ianuarie

1699, data încheierii păcii, suveranul va relua proiectele prozelitiste, adresând tuturor uniţilor din imperiu, în 26 februarie 1699, prima diplomă a Unirii religioase, publicată de Dietă în 8 septembrie 1699. Continuând să

Note:

7 Ibidem, subtitlul Greutăţile se înmulţesc din toate părţile, p.238 – 240

facă inspirate conexiuni între evenimentele politice şi cele religioase, Bariţ a observat că nobilimea protestantă, marcată de efectele imediate ale hotărârilor de la Karlowitz, nu a avut resurse pentru a contracara efectele actului leopoldin. Documentul echivala statutul clerului greco-catolic cu cel al preoţilor „latini”, interzicea abuzurile faţă de convertiţi, dispunea protejarea lor de către autorităţi, confirma privilegiile cuprinse în înscrisurile imperiale anterioare şi solicita publicarea imediată şi peste tot a textului. Deşi întărită cu sigiliul împărătesc secret şi dublu şi contrasemnată de Kollonich, frumoasa diplomă nu era capabilă să asigure cu prea mare eficienţă apărarea etniei majoritare. În fond, ea nu desfiinţa legile infame ale ţării şi nu pomenea nimic despre autonomia şi despre subzistenţa diecezei „greceşti”, aşa încât nu a fost respectată nici măcar de magnaţii romano-catolici, care, prin instrucţiunea lor din 29 martie 1699, şi-au propus să limiteze consecinţele transferului confesional, stabilind ca de scutiri să nu beneficieze decât clerul, în satele mici să oficieze doar un preot, iar în cele mari doi, parohii să suporte obligaţiile decimei pentru alte pământuri decât cele ale bisericii, trecerile la credinţa

romană să fie sincere etc118.

Fără să observe că măsurile nobiliare de diminuare a urmărilor catolicizării nu contraveneau legislaţiei (diploma intra în vigoare de abia în septembrie 1699), Bariţ îşi derula expunerea trimiţând la evenimentele sinodului întrunit în 24 mai 1699, unde Ştefan Apoi şi Baranyi au prezentat ierarhilor „valahi" privilegiile imperiale ale Unirii, s-a aprobat colecta pentru călătoria lui Atanasie Anghel la Viena şi s-au redactat, către suveran şi către Kollonich, scrisori de mulţumire pentru favorurile acordate. Dând din nou prea mare atenţie mărturiilor cronicăreşti a căror veridicitate era greu de atestat, autorul susţinea că, fără sprijinul Curţii, vlădica ar fi fost constrâns să returneze – cu dobânda de 10% practicată atunci – sumele avansate de magnaţii calvini pentru instalarea sa, ceea ce l-ar fi adus în situaţia de a-şi pierde scaunul episcopal119.

Se specifica apoi că publicarea diplomei leopoldine a Unirii a oferit

Guberniului şi Stărilor prilejul de a-şi reitera dorinţa de reducere a efectelor transferului confesional românesc. Respectivele foruri politice propuneau din nou ca în satele mari să activeze numai doi preoţi „valahi", iar în cele mici unul, hirotonirile candidaţilor „greci" la preoţie să se examineze şi de către episcopul bisericii cu care ei s-au unit, să nu fie acceptaţi ca preoţi decât răsăritenii instruiţi în şcolile confesiunii la care au trecut, clerul românesc fără parohie să se retragă la mănăstiri, parohii „valahi" să suporte dijma pentru pământurile care nu erau ale bisericii, clerul unit să fie tratat la procese ca recept, însă cel ortodox să rămână în statutul anterior, excomunicările dictate de ierarhii „greci" să respecte normele credinţei pe care ei au adoptat-o etc120. În 26 septembrie, sugestiile restrictive ale autorităţilor ardelene, precum şi intenţia lor de a sonda măsura în care etnia majoritară aspira să adere la Biserica Romei au fost aduse la cunoştinţa lui

Atanasie Anghel, iar protestele sale vehemente l-au determinat pe cardinalul Kollonich să intervină şi să ceară

modificarea prevederilor religioase preconizate de instituţiile transilvane dominate încă de calvini.

Astfel, primatele Ungariei scria Stărilor că preoţii uniţi, atâţia câţi erau ei la data transferului confesional, trebuiau lăsaţi în privilegiile lor, că se impunea prezenţa „latinilor” la hirotonirile candidaţilor „greci” la preoţie, că se va deschide accesul „valahilor” la şcolile catolice, că nu părea necesară trimiterea clerului românesc fără parohie la mănăstiri, că, în niciun caz, parohii români să nu presteze mai multe sarcini decât cei recepţi pentru pământurile din afara proprietăţilor bisericeşti, că delictele canonice ale răsăritenilor se cuveneau a fi sancţionate după tipicul „latin”, că excomunicările din Biserica Unită trebuiau să respecte tot normele romano-catolice etc121. Cu alte cuvinte, observa autorul, cardinalul, din ce în ce mai autoritar, nu mai lua în calcul ipoteza aderării „valahilor” la vreo altă religie receptă, ci punea numai problema raporturilor etniei majoritare cu „latinii”.

Împotrivirea înverşunată a lui Atanasie Anghel faţă de tentativele

Stărilor de a-i restrânge libertatea de mişcare a avut – indica Bariţ după documentele semnalate de Nilles – şi alte consecinţe benefice decât intervenţia fermă a lui Kollonich. Spre exemplu, în 23 octombrie 1699, preoţii catolici secui întruniţi la Şumuleu Ciuc refuzau să participe la ancheta dispusă de Guberniu pentru evaluarea năzuinţei de aderare a

„Grecilor” la Biserica Romei şi să facă publice articolele dietale care

Note:

Ibidem, subtitlul Diloma din 1699. Atanasie încă neconfirmat. Instrucţiuni serbede, p.240 – 243

119 Ibidem

Ibidem, subtitlul Despre execuţiunea mandatelor cuprinse în diploma din

1699. Protestele. Cardinalul Kollonich le înfruntă, p.243 şi urm.

121 Ibidem împiedicau extinderea Unirii religioase. Din păcate – continua autorul, citând din Petru Bod – atitudinile înverşunate erau mult mai numeroase decât cele de toleranţă. Astfel, magnaţii „latini" s-au răzvrătit împotriva lui

Ştefan Apoi – datorită faptului că acesta a susţinut transferul confesional al

„Valahilor" – şi, tot după relatările preotului calvin, se pare că s-au ridicat contra catolicizării şi unele sate. În acest punct al analizei sale, Bariţ corecta consemnarea lui Bod (act pe care l-a făcut rareori), precizând că ţăranii părăseau frecvent principatul intracarpatic nu numai din cauza politicii prozelitiste a Curţii, ci îndemnaţi şi de alte vicisitudini, precum sarcinile iobăgeşti, contribuţiile impuse pentru întreţinerea trupelor imperiale, pagubele produse de războiul curuţilor etc122.

Încătuşată în detalii stufoase şi nu întotdeauna importante, greşind pe alocuri în stabilirea datelor şi interpretând confuz unele informaţii oferite de izvoare, expunerea a ajuns cu greu la episodul sinodului întrunit în 4

septembrie 1700. Valorificând materialul arhivistic legat de desfăşurarea acestui sobor mai numeros decât cele anterioare, prezervat în original la

Strigoniu şi în copie într-un codice manuscris aflat atunci în păstrarea episcopiei „latine" de la Alba Iulia, Bariţ menţiona că Atanasie Anghel, îngrijorat de faptul că nu primise încă invitaţia la Viena, i-a convocat pe protopopi pentru a se pronunţa din nou asupra actelor fundamentale ale

Unirii religioase, pentru a demara necesara reformă ecleziastică şi pentru a stabili amănuntele călătoriei sale în capitala imperiului.

În ceea ce priveşte căile de restaurare a dimensiunilor şi reprezentativităţii sinodului, autorul preciza că protopopii înscrişi în documentele originale ale adunării au fost mai toţi pomeniţi în istoria bisericească a lui Samuil Micu, din care Cipariu a reprodus câteva pasaje

semnificative în Acte şi fragmente latine româneşti. Numele lor le-a redat

— Tot după sursele autentice, dar în formă stâlcită uneori – şi Nilles, care a consemnat prezenţa la sobor a 54 de protopopi. Dacă Samuil Micu aprecia că participanţii la sinod dădeau glas voinţei de unire a 1640 de preoţi.

Nilles susţinea că protopopii exprimau hotărârea de aderare la Biserica

Romei a 1563 de preoţi, deci cu 77 mai puţini decât în lucrarea prolificului autor blăjean. Referindu-se însă la aceste aspecte, Bariţ observa pertinent că ele erau mai puţin relevante, în fapt, interesând mai mult sinceritatea declaraţiilor de ataşament faţă de credinţa romană. În optica sa, soborul nu a resimţit presiunile Curţii (suveranul a avut o atitudine nu foarte fermă în legătură cu convocarea lui Atanasie Anghel la Viena), dar dezbaterile s-au derulat sub influenţa clară a persuasiunii iezuite.

Au manifestat reţinere în asumarea deciziilor adunării şi a manifestului de Unire doar protopopii şi negustorii greci, români, macedoromâni şi bulgari din sudul Ardealului, despre care Bariţ scria că au îndurat mai puţin persecuţiile calvine, că nu doreau să stârnească mânia lui Brâncoveanu şi că îşi apărau prosperitatea asigurată de relaţiile comerciale cu Muntenia. Opoziţia lor era desigur întreţinută atât de cancelarul Bethlen şi de partida sa calvină, cât şi de luterani123.

Conform naraţiunii lui Bariţ, nici acest sinod (care, printre altele, a aprobat iarăşi călătoria păstorului „grec” la Viena, iniţiind o colectă pentru susţinerea ei) nu a stabilizat situaţia bisericii „valahilor”. În 26 octombrie

1700, vlădica i se plângea lui Kollonich de starea precară a diecezei sale şi de comportamentul abuziv al calvinilor faţă de preoţii răsăriteni.

Respectiva jalbă era urmată de o cascadă de alte reclamaţii adresate de episcopul unit primatelui Ungariei, mai ales în legătură cu agitaţiile lui

Ţirca (se solicita intervenţia cardinalului în sensul înlăturării protecţiei calvine de care se bucura răzvrătitul),

dar şi cu privire la trecerea a zece preoţi din zona Hunedoarei la calvinism (deşi, arăta Atanasie Anghel, ei şi-au menţinut ritul oriental). Eroului rezistenţei ortodoxe, Ioan Ţirca, autorul nu ezita să-i înlăture aura de apărător curajos şi înfocat al „legii străbune” şi să-l caracterizeze ca pe „un popă ambiţios şi înşelător”, „un client al calvinilor” şi „un individ acţionând după împrejurări” 124.

În sfârşit, continuă Bariţ, după multe temeri şi incertitudini, în 5

februarie 1701, vlădica – împreună cu secretarul său calvin, vicarul

Meletie, iezuitul Neurautter şi provizorul Ştefan Raţ – a ajuns în capitala imperiului. Experimentele la care el a fost supus pe parcursul stagiului vienez erau cu măiestrie motivate de autor, chiar dacă argumentele sale nu se situau mai presus de orice îndoială. Astfel, se releva cu voită naivitate faptul că păstorul „grec”, până la data sosirii sale în Viena, nu obţinuse confirmarea în funcţie decât de la guvernatorul Transilvaniei, aşa încât suveranul practic nu ştia în ce credinţă să-l întărească. Se adăuga precizarea că însuşi Atanasie Anghel, ameţit de explicaţiile teologilor prea pedanţi, a

Note:

Ibidem, subtitlul Sinodul din 4 septembrie 1700 şi călătoria lui Atanasie la

Viena, p.247 – 252

124 Ibidem ajuns să se îndoiască de valabilitatea ceremonialului de investire care i se organizase la Bucureşti, deşi un decret al Sfântului Scaun din 29

septembrie 1666 dispunea limpede ca episcopii „unşi” de ierarhii

„Schismatici” să nu mai fie încă o dată supuşi procedurilor spirituale de consacrare. Oricum, după informaţiile pe care le cumulase până în momentul redactării sintezei sale, Bariţ a apreciat – susţinând un punct de vedere demult depăşit – că Atanasie Anghel nu a fost iarăşi hirotonit, de data aceasta după rigorile „latine”, aşa cum au considerat Bod, Hurmuzaki şi alţi autori125.

Tot în legătură cu călătoria păstorului unit la Viena, se reliefa sprijinul deosebit de care vlădica s-a bucurat – nu numai pe parcursul „procesului informativ” – din partea lui Kollonich, cardinalul fiind convins că nu ar fi găsit un candidat mai bun pentru administrarea diecezei „greceşti” din

Ardeal, şi se prezentau raţiunile care au condus înspre soluţia instituirii teologului iezuit (gândită şi propusă suveranului tot de către primatele

Ungariei), şi anume: ignoranţa clerului răsăritean, lipsa seminarelor teologice şi a şcolilor unite în principat, confuzia dogmatică indusă în minţile „valahilor” de imixtiunile superintendentului şi ale reformaţilor în general, neîncrederea forurilor politice şi ecleziastice vieneze în sinceritatea demersurilor lui Atanasie Anghel, prea multele contestări care îl vizau pe vlădică dinspre subordonaţi etc. În circumstanţele date, accentua

Bariţ, tutorele spiritual „latin” urma să extermine neştiinţa şi să pună capăt abuzurilor protestante, până când o primă generaţie de ierarhi români instruiţi în şcolile superioare catolice ale imperiului ar fi preluat sarcina de a-şi apăra singuri biserica126.

Autorul acorda o atenţie deosebită anchetei sau aşa-zisului „proces informativ” la care a fost supus păstorul unit în urma numeroaselor plângeri care s-au cumulat la Viena împotriva lui, o secvenţă extrem de importantă, considera Bariţ, pentru surprinderea trăsăturilor de personalitate ale liderului diecezei răsăritene din Ardeal. Se sublinia că judecătorii lui Atanasie Anghel au fost Kollonich, doi iezuiţi chemaţi din

Transilvania – Kapi şi Gebhard – în calitate de comisari, teologul primatelui Ungariei – Hevenesi, vicecancelarul Transilvaniei – Kalnoki, aristocratul Fiath, vicarul eparhiei unite – Meletie, consilierul iezuit al diecezei „greceşti” – Neurautter, provizorul Ştefan Raţ şi însuşi vlădica.

Mai mult decât atât, comisia de investigaţie a acceptat chiar şi prezenţa la discuţii a secretarului calvin

al jurisdicţiei ecleziastice româneşti. Potrivit naraţiunii lui Bariţ, în faţa acestei asistenţe, Atanasie Anghel a formulat opt doleanţe: să i se primească mărturisirea de credinţă, să fie confirmat în funcţia pe care deja o exercita, să se întărească drepturile şi privilegiile clerului din subordinea sa, să i se atribuie o diplomă imperială redactată în scopul de a-l proteja faţă de presiunile calvine, să se restituie bisericii răsăritene contribuţia ei la războiul antiotoman, în valoare de 36 de mii de florini, sumă necesară pentru întemeierea unei şcoli unite la Alba Iulia, să beneficieze de ocrotirea trupelor lui Rabutin, preoţii greco-catolici să se scutească de dijmă, iar actul ce urma să contureze cadrul de funcţionare al tinerei structuri ecleziastice să nu lase loc nici unor interpretări abuzive din partea autorităţilor principatului. Apoi, păstorului unit i s-au înaintat învinuirile care îl priveau (era vorba de 22 de acuze cumulate în 16 puncte), pentru a-şi pregăti apărarea. Se pare că pledoaria defensivă susţinută de el, ca şi răspunsurile oferite – bazate pe sugestiile iezuiţilor de la Alba Iulia, Baranyi şi Bellusi – au convins comisia de anchetă, în pofida îndoielilor pe care iezuiţii de la Cluj (prin vocea lui Kapi) şi cei de la Sibiu (prin intermediul lui Gebhard) şi le exprimaseră cu privire la onestitatea caracterului său[127].

Concesiile pe care Atanasie Anghel le-a făcut la Viena (depunerea, în 24 martie 1701, a jurământului de credinţă faţă de Biserica Romei în formă tridentină şi semnarea reversalului în 16 puncte) nu erau deloc estimate de autor ca umilitoare, având în vedere avantajele câştigate în compensaţie de biserica românească: reînnoirea privilegiilor clerului, recunoaşterea dreptului sinodului de a-şi desemna vlădica prin avansarea la Curte a trei candidaturi la scaunul episcopal etc. Nici măcar amănuntul neconfirmat că păstorul unit a cerut rehirotonirea, dar că Sfântul Scaun a respins solicitarea sa (o speculaţie cronicărească neverificată, infirmată de

cercetări ulterioare, dar redată de autor cu pasiune pentru detalii) nu era definită de Bariţ ca înjositoare, în raport cu dinamica accelerată pe care concesiile smulse de

Atanasie Anghel suveranului a imprimat-o bisericii răsăritene din

Transilvania.

Note:

Ibidem, subtitlul Proces informativ şi purificare. Confirmare de la Scaunul

Romei. Desculparea. Confirmarea împăratului, p.252 – 257

Bariţ nu a negat faptul că Unirea religioasă a manifestat de la bun început multe dintre trăsăturile unei negocieri laice, de factură socio-politică. Dar spre deosebire de mulţi dintre colegii săi de generaţie, exagerat de critici faţă de opţiunile româneşti din anii 1697 – 1701 pentru

Biserica Romei, el nu a ezitat să prezinte transferul confesional ca rezultantă a unui compromis benefic pentru etnia majoritară. În acest sens, autorul scria că, în schimbul reversalului subscris de vlădică la Viena în trei exemplare, expediate la Strigoniu, la Roma şi la Cancelaria Aulică a

Transilvaniei, păstorul „valah" a primit, în sfârşit, în 19 martie 1701, decretul imperial de confirmare în funcţie (urmat de un decret de instalare emis de Ştefan Apoi) şi, mai ales, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, un act controversat, cu prevederi uimitoare prin generozitatea lor faţă de etnia „tolerată", a cărui autenticitate a fost probată, specifica

Bariţ, prin înscrierea lui în Libro regio – sursă de încredere prezervată la

Hof – und Staatsarchiv din Viena – şi prin demonstraţiile lui Nilles şi

Micu-Moldovan128. Din păcate, deşi – după cum s-a văzut – era convins că acest document a fost original (fapt confirmat de investigaţii mult mai târzii), autorul nu a insistat asupra semnificaţiei sale naţionale.

Primind un permis de întoarcere în provincie şi un altul care îi îngăduia să-şi efectueze nestingherit vizitaţiile canonice, Atanasie Anghel şi-a încheiat fructuoasa călătorie în capitala imperiului. Schiţând câteva concluzii în legătură cu demersurile vieneze ale păstorului „grec”, Bariţ reitera în analiza sa anumite aprecieri eronate. Astfel, el afirma că, în cele din urmă, Sfântul Oficiu, primind toate informaţiile pe care le solicitase despre vlădică, l-a recunoscut pe acesta ca titular de drept al scaunului episcopal, opunându-se însă organizării unei noi ceremonii de consacrare spirituală, drept pentru care liderul uniţilor ardeleni nici nu a mai fost rehirotonit, aşa cum au susţinut Bod, Hurmuzaki şi alţii, ci a depus numai un jurământ de credinţă129. Se ştie însă astăzi – şi faptul a fost recunoscut chiar şi de autorii greco-catolici oneşti – că Atanasie Anghel a fost supus la

Viena unor proceduri de sfinţire contrare normelor canonice referitoare la raporturile cu bisericile răsăritului, asumate atunci de „latini”. Pare discutabilă şi constatarea potrivit căreia, până în 1701, clerul „grec” nu ar fi fost forţat să adere la Biserica Romei, deoarece catolicii nici nu ar fi dispus încă în Transilvania de o putere atât de mare încât să poată realiza aşa ceva.

În aparenţă, era o aserţiune valabilă, dar ecourile păcii de la Karlowitz, diplomele şi instrucţiunile suveranului şi prezenţa garnizoanelor austriece în provincie (cărora Atanasie Anghel le-a cerut deseori sprijinul) nu puteau să nu imprime transferului confesional aspectele unui act politic imperativ.

Oricum, această chestiune a rămas în mare parte nelămurită şi discuţiile asupra ei continuă şi în perioada actuală.

Primit solemn la Deva, Ilia şi în alte localităţi, scria Bariţ, păstorul unit a ajuns în 4 mai 1701 la Alba Iulia, iar în 25 iunie 1701 a fost instalat în scaun conform dispoziţiilor Curţii, într-un cadru de un fast ostentativ şi în faţa unei asistenţe numeroase, alcătuite din cler unit (cei 54 de protopopi care îşi exprimaseră în 1700 opţiunea

pentru Unire şi peste o mie de preoţi), credincioşi „valahi”, iezuiţi (în frunte cu Baranyi, Kapi şi

Neurautter), nobili, preoţi „latini”, magnaţi romano-catolici (Francisc Boer.

Petru Apoi, Sârospataki şi Josika), înalţi funcţionari publici (preşedintele

Guberniului, Haller, baronul Samuel Bethlen, Laurenţiu Pekri şi Ştefan

Apoi – cel ce a dat citire decretului imperial de numire a lui Atanasie

Anghel în funcţie), militari, negustori, orăşeni, ţărani etc130. Desfăşurarea paradei a fost însă conturbată de împotrivirea făţişă a unui preot şi a doi negustori braşoveni, care, în semn de protest faţă de Unirea religioasă, au încercat zgomotos să împiedice intrarea alaiului în biserică. În opinia autorului, de organizarea acestei agitaţii nu a fost străină nici partida calvină, care, în ianuarie-martie 1701, mobilizase Dieta şi protestase în mai multe rânduri la Curte împotriva catolicizării „toleraţilor”, avertizând că o atare iniţiativă contrară prevederilor constituţiilor transilvane ar fi adus daune imense „patriei” şi ar fi provocat prăbuşirea naţiunilor politice şi poate chiar a principatului.

Referirile la acţiunile Stărilor de obstaculare a transferului confesional i-au oferit lui Bariţ ocazia de a integra în analiză ample pasaje de factură naţionalistă, care făceau trimitere la raporturile româno-maghiare din epoca sa131. Era o tentaţie prea mare, pe care nici el, asemeni altor autori din generaţia sa, nu a putut să o ocolească. În schimb, nu s-a declarat de acord cu tendinţa evaluării prea severe a consecinţelor Unirii religioase, procedură pe care contemporanii săi o transformaseră într-o adevărată

Note:

130 Ibidem, subtitlul Instalarea. Protestul Dietei din 1701 contra Unirii. Insultarea naţiunii române, p.257 – 260

131 Ibidem

„Modă” în domeniul investigaţiilor de istorie

confesională. Astfel, abordând problematica decăderii prin catolicizare a mitropoliei româneşti din Ardeal în statutul de episcopie, el afirma că respectiva degradare nu s-a produs în anii 1697 – 1701, ci a fost iniţiată cu circa nouă decenii mai devreme de către reformaţi. Deja din anii domniei lui Sigismund Râkoczi, când în districtul Făgăraş a fost numit un episcop calvin pentru „valahi”, se consemna prima limitare a autorităţii mitropoliei „greceşti”. În scurtă vreme, vlădica s-a subordonat superintendentului şi sinodului calvin, ajungând până acolo încât, pe la 1655, nu mai avea nici măcar o reşedinţă stabilă şi putea fi judecat în orice situaţie de către autorităţile politice. Chiar dacă mitropolitul răsăritean şi-a păstrat titlul în hrisoave şi în cărţile bisericeşti, reprezentanţii regimului princiar nu îi mai luau în considerare demnitatea. Nici mitropolia munteană nu era extrem de sigură de calitatea ierarhică a conducătorilor diecezei ortodoxe din Ardeal. Dintre păstorii

„Grecilor” transilvăneni „unşi” în Ţara Românească după Sava Brancovici, doar Iosif Budai şi Ioasaf erau înscrişi în condica bucureşteană ca mitropoliţi, Sava III şi Varlaam doar ca arhierei, iar Atanasie Anghel de-a dreptul ca episcop, titulatură pe care el şi-a asumat-o şi atunci când a făcut mărturisirea de credinţă. De altfel, sublinia Bariţ, dintre ruinele rămase pe locul bisericii româneşti după devastatoarele asalturi calvine, Atanasie

Anghel nu avea cum să salveze mai mult decât o demnitate şi o dieceză episcopală132. Era încă o constatare menită a contracara travaliile care în epocă situau ortodoxia în postura unei victime inocente a calvinizării şi, ulterior, catolicizării, evitând să atribuie ierarhiei răsăritene de până la finele veacului al XVII-lea vreo vină pentru frecventele abateri ale bisericii

„Valahilor” de la „legea” tradiţională.

Naraţiunea se focaliza apoi asupra a două sinoade întrunite de vlădică după întoarcerea sa de la Viena. Era vorba de sinodul în care s-au publicat rezoluţiile emise de Curte pentru a soluţiona revendicările mai vechi ale

clerului „grec”, s-a dat citire ultimei diplome leopoldine a Unirii religioase, s-au făcut cunoscute promisiunile de ajutor şi protecţie avansate de cardinalul Kollonich şi s-a mărturisit iarăşi credinţa romană şi de soborul din noiembrie 1701, unde au depus mărturisirea de credinţă ierarhii absenţi la sinodul anterior, s-au redactat scrisori de mulţumire pentru avantajele primite către suveran, Sfântul Scaun şi primatele Ungariei şi s-a solicitat protecţia trupelor lui Rabutin. Această ultimă cerere nu era mai puţin importantă, deoarece Stările dominate de protestanţi se considerau încă puternice şi refuzau pe mai departe să cedeze teren, realitate confirmată şi de memoriul din 24 februarie 1701 al magnaţilor „latini”, care îl avertiza pe împărat că Dieta se pregătea să-i expulzeze din nou pe iezuiţi din provincie133.

Etalând ordinea de zi a celor două sinoade, Bariţ a revenit mai pe larg asupra textului celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, document citit în soborul convocat de vlădică imediat după ce şi-a încheiat călătoria vieneză. Inspirat, autorul nu se îndoia de autenticitatea actului şi îi prezenta toate cele 15 articole, insistând, desigur, aşa cum mulţi specialişti au făcut-o şi mai târziu, asupra celor mai importante, adică asupra articolului al treilea (referitor la extinderea privilegiilor clerului unit şi asupra mirenilor „valahi” care treceau la credinţa romană), asupra articolului al cincilea (legat de instituirea tutelei teologului iezuit) şi asupra articolului al şaselea (relativ la interdicţia impusă episcopului greco-catolic de a coresponda sau de a menţine legăturile cu Ţara Românească). În mod cu totul surprinzător, deşi a formulat constatarea că diploma conţinea prevederi în general favorabile pentru români, Bariţ nu a accentuat imensa semnificaţie politică şi naţională a articolului al treilea. Era greu de înţeles de ce a omis să valorifice mai temeinic acest subiect, care ar fi pus uşor catolicizarea „toleraţilor” într-o lumină favorabilă şi ar fi servit, în fond, atingerii obiectivelor istoriografice pe care el şi le-a propus pe tot parcursul demonstraţiei sale.

Rândurile dedicate acestui document de maximă importanţă pentru istoria bisericii şi pentru istoria mişcării naţionale se încheiau cu câteva fraze despre soarta actului, în care se preciza că indignarea protestanţilor faţă de politica prozelitistă a Curţii şi, implicit, faţă de Unirea religioasă a răbufnit în timpul războiului curuţilor, ocazia cea mai bună pentru ei de a distruge decretele, rezoluţiile, dispoziţiile, instrucţiunile şi diplomele sosite în ultimii ani de la Viena. Chiar dacă, în acele împrejurări, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase putea pieri uşor, ea s-a conservat, menţiona

Bariţ, în arhivele administrative şi militare ale imperiului şi în cele ale arhiepiscopiei de la Strigoniu134. După cum ne este însă astăzi cunoscut.

Note:

Ibidem, subtitlul Mitropolia şi mitropolitul românilor din Transilvania şi

Părţile Ungariei, p.260 – 263

133 Ibidem, subtitlul Alte două sinoade după întoarcerea de la Viena, p.263 şi urm.

134 Ibidem locul în care s-a descoperit forma originală a documentului nu figura printre cele sugerate de autor.

Nici în ceea ce priveşte rezistenţa ortodoxă faţă de transferul confesional, Bariţ nu se declara de acord cu opiniile lui Bărnuţiu.

Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian şi ale altor autori greco-catolici din vremea sa, înclinaţi să menajeze excesiv în incursiunile lor istorice susceptibilităţile românilor prea mult ataşaţi de „legea” tradiţională.

Subliniind faptul că cronicile calvinilor Cserei şi Bod, caracterizându-l pe unul dintre liderii mişcărilor ortodoxe împotriva catolicizării, Nagyszegi, ca pe un martir, au stimulat înclinaţia istoriografiei ortodoxe de a fabrica mituri, autorul scria că realitatea începutului de secol XVIII a fost cu totul alta. După cum reieşea din scrisorile adresate de Nagyszegi din închisoare judelui regesc din

Sibiu, din documentul adresat de Consiliul de Război

Guberniului în 25 iulie 1702, din scrisoarea trimisă de Rabutin lui

Kollonich în 13 noiembrie 1701, din informaţiile oferite de Atanasie

Anghel despre Nagyszegi în 11 septembrie 1701 şi din ştirile adunate de

Hurmuzaki despre tulburările confesionale din Transilvania, acest apărător al „legii" străbune apărea într-o altă lumină decât în consemnările autorilor protestanţi. El a fost doar un „valah" romano-catolic trecut la credinţa ortodoxă, care, după ce a ajuns în mediul episcopal, a fost demis de vlădica

Teofil din cauza unor furturi repetate. După doi ani, a revenit în dieceză, de această dată în preajma noului păstor Atanasie Anghel, dar arestat pentru noi hoţii, s-a refugiat la iezuiţii din Sibiu, mărturisind iarăşi crezul „latin".

Extrem de inconsecvent, în scurtă vreme a scris iezuiţilor din Alba Iulia că rămâne totuşi ortodox şi s-a implicat în agitaţiile anticatolice ca partener al unui alt personaj care se declara când „latin", când „grec", şi anume Andrei

Bar, cumnatul agentului braşovean al lui Brâncoveanu, Dindar135.

Dacă pe parcursul segmentelor anterioare ale sintezei sale, Bariţ a contrazis foarte rar naraţiunea lui Petru Bod, pe care de altfel a exploatat-o masiv, ajuns la problematica rezistenţei ortodoxe faţă de Unirea religioasă, el a devenit mult mai sceptic şi mai critic faţă de izvoarele calvine, înclinând să dea crezare documentelor emise în epocă de tabăra „latină".

Aceasta deoarece, în ultimul caz, fiind vorba în genere de acte oficiale.

Note:

5 Ibidem, subtitlul Tulburări religioase în Alba Iulia, Braşov şi Făgăraş. Gabriel Nagyszegi. Anateme. Sinod în 1702. Sinod revoluţionar. Moartea lui Atanasie, p.266 –

majoritatea cu caracter politico-administrativ şi militar, ele încorporau o doză mai mică de subiectivitate decât memoriile şi cronicile protestante.

Revenind la personajul Nagyszegi, autorul se arăta nedumerit că

„Grecii" din Alba Iulia, Braşov şi Făgăraş au putut acorda unui ins atât de oscilant şi de contradictoriu împuternicirea de a-i reprezenta în cauza catolicizării, ba mai mult decât atât, să şi legalizeze această plenipotenţă în faţa unui notar unitarian, pe nume Sârosi. Că Nagyszegi dorea să devină cu orice preţ un lider al răsăritenilor din Transilvania reieşea şi din gestul de a tipări şi împărţi spre subscriere preoţilor „valahi" acreditarea oficializată pe care o obţinuse, ceea ce a şi dus, în cele din urmă, la arestarea sa de către

Rabutin.

După cum constata Bariţ cu un ciudat umor, analizând conţinutul epistolelor redactate de Nagyszegi în închisoare, agitatorului ortodox „îi lipsea o doagă". Numai aşa autorul îşi putea explica vehemenţa cu care, deşi arestat, el continua să-l defăimeze pe episcopul unit (propunând chiar înlocuirea lui) şi să ameninţe imperiul cu declanşarea unei rebeliuni româneşti, în situaţia promovării pe mai departe a credinţei romane în rândurile etniei majoritare. Nu avea o părere mai bună despre acest răzvrătit nici Rabutin, care în scrisorile adresate lui Kollonich îl considera o periculoasă unealtă a calvinilor şi a saşilor. De altfel, soarta sa a fost tragică, deoarece – după două anchete consecutive ale Consiliului de

Război şi după ce reuşise să obţină, asemeni notarului Sârosi, o decizie de punere în libertate – Nagyszegi a profitat de declanşarea războiului curuţilor, s-a înrolat în armata lui Francisc Râkoczi al II-lea şi a căzut pe câmpul de luptă. Se pare că acţiunea sa nu a rămas, totuşi, fără ecou, pentru că, în 12 decembrie 1701, suveranul – alarmat şi de veştile primite din principat despre eventualitatea declanşării unei insurecţii maghiare,

proiect pentru susţinerea căruia nobilimea ar fi iniţiat deja mobilizarea populaţiei

(inclusiv a protopopilor şi preoţilor „valahi”) – a emis un decret de revenire la prevederile rezoluţiilor din 14 aprilie 1698 şi 26 august 1699 cu privire la libertatea românilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne ataşaţi „legii” lor tradiţionale136.

Menţinându-şi apetitul deosebit pentru detalii incerte şi pentru zvonuri cronicăreşti, autorul adăuga că, după relatările lui Cserei, probabil că

Leopold I a expediat, tot cam pe atunci, şi o perfidă instrucţiune secretă către Rabutin, solicitându-i să nu ia în seamă decretul din 12 decembrie

1701 – menit a linişti nobilimea şi pe „greci” – şi să lucreze pe mai departe pentru cauza Unirii religioase. E drept că, după ce a inclus în expunere acest amănunt neconfirmat de alte surse, Bariţ a atacat respectiva ipoteză, subliniind că ea întruchipa o afirmaţie gravă, care trebuia probată cu documente sigure de arhivă137.

Din aproape în aproape, expunerea a ajuns la o altă forţă care s-a opus catolicizării „toleraţilor” ardeleni, şi anume ortodoxia munteană. Se preciza că cel care a coordonat întreaga acţiune de blocare de către biserica Ţării

Româneşti a iniţiativelor procatolice ale lui Atanasie Anghel a fost, în fapt, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului, despre care autorul scria, cu oarecare reproş, că obţinuse câştiguri consistente pe seama braşovenilor din comerţul cu dezlegări şi cărţi de iertăciune, până când fusese expulzat din provincia intracarpatică. Văzându-şi interesele în pericol, Dosoftei nu numai că i-a trimis păstorului unit un text extrem de dur de afurisenie, subscris de nouă mitropoliţi „greci” (redat de Nilles după varianta românească aflată în colecţia Hevenesi), ci l-a determinat şi pe mitropolitul muntean să-l anatemizeze pe vlădica Ardealului, dispoziţie pe care

Teodosie a îndeplinit-o în 3 mai 1702, trimiţând lui Atanasie Anghel o scrisoare de afurisenie redactată în

termeni mult mai moderaţi decât epistola lui Dosoftei, pe care a semnat-o ca „arhiepiscop şi mitropolit al

Transilvaniei” 138.

Bineînţeles că reacţia episcopului unit nu s-a lăsat aşteptată. În sinodul întrunit în data de 8 iunie 1702 – după ce s-au dezbătut câteva probleme curente sau de perspectivă imediată ale administrării diecezei, precum cele legate de întemeierea unei şcoli la Alba Iulia, trimiterea a cinci tineri din eparhie la instituţiile superioare de învăţământ de la Viena, Târnavia şi

Roma, intensificarea tipăririi cărţilor bisericeşti, formularea unui protest împotriva sarcinilor abuzive impuse în continuare de protestanţi preoţilor

„Valahi”, sancţionarea parohilor care făceau divorţuri după canoanele calvine etc. – s-au comunicat cele două anateme primite la Alba Iulia şi s-a contestat demersul lui Teodosie de a confisca titulatura de „mitropolit al

Transilvaniei”, aducându-se la cunoştinţa suveranului şi a lui Kollonich îndrăzneala arhiereului muntean. În consecinţă, în 5 iulie 1702, cardinalul lua şi el atitudine, atrăgând atenţia lui Teodosie asupra implicaţiilor politice şi diplomatice ale intervenţiei sale în chestiunile religioase din Ardeal139.

Potrivit naraţiunii lui Bariţ, nici măcar avertismentele tăioase ale primatelui Ungariei nu i-au determinat pe munteni să pună capăt tentativelor de a stopa catolicizarea etniei majoritare din Transilvania. Ei au mai încercat încă o acţiune majoră în acest sens, cu ocazia călătoriei înspre

Viena a ambasadorului englez la Constantinopol, William Paget.

Diplomatul britanic a fost atunci rugat de Brâncoveanu şi Calinic să înainteze suveranului din partea lor câteva scrisori care solicitau încetarea promovării credinţei romane printre românii ardeleni. Ulterior, poposind la

Sibiu, în drumul său spre capitala imperiului habsburgic, Paget a preluat şi reclamaţiile împotriva prozelitismului „latin” excesiv, adresate Curţii de către

protestanţii unguri şi saşi din Transilvania. Pentru că împăratul a răspuns cu maximă răceală cererilor lui Brâncoveanu şi Calinic, treptat, încercările muntenilor de a se situa în apărarea ortodoxiei din spaţiul intracarpatic s-au rărit.

Pentru o scurtă vreme, continua autorul, Biserica Unită şi-a putut concentra atenţia asupra problemelor legate de întărirea disciplinei interne şi de reglementarea funcţionării structurii ecleziastice. După ce, încă în

1701, consilierul iezuit Neurautter s-a stins, Atanasie Anghel a convocat – în 1703, sub tutela teologului Baranyi – un nou sinod, consacrat de data aceasta normării unor aspecte privitoare la hirotoniri, căsătorii, divorţuri, instruirea candidaţilor pentru preoţie etc. Strădaniile sale de a ordona angrenajul diecezan s-au resimţit în creşterea frecvenţei tinerilor uniţi la şcolile catolice de la Alba Iulia, Cluj, Sibiu, Braşov sau din alte părţi. În

1703, episcopia a primit de la autorităţi clădirea monetăriei din Alba Iulia, spre a deschide o instituţie proprie de învăţământ, şi se părea că biserica românească din Ardeal s-a înscris pe un traseu benefic. Au urmat însă, constata Bariţ, o serie de evenimente devastatoare pentru catolici, precum războiul curuţilor, moartea lui Leopold I şi, curând, a lui Kollonich, instalarea lui Francisc Râkoczi al II-lea pe tronul princiar ş.a., care au provocat prăbuşirea Unirii religioase. Atanasie s-a refugiat la Sibiu, iar

Ţirca – se pare că niciodată hirotonit de ortodocşi – i-a luat locul la Alba

Iulia, însă numai în calitate de episcop calvin al „valahilor” 140.

În pofida conjuncturii dramatice, consemna autorul, unii români au rămas de partea credinţei romane. Spre exemplu, 30 de preoţi din dieceza unită temporar dizolvată, îndemnaţi şi de iezuiţi, au protestat la Alba Iulia împotriva păstorului pe care circumstanţele războiului l-au plasat în fruntea eparhiei „valahilor”. În 1708, greco-catolicii ardeleni, tot mai puţini, au reclamat disperaţi

ajutorul Curţii, suveranul reconfirmându-le privilegiile.

Actul era mai mult simbolic, deoarece etnia majoritară a rămas pe mai departe dezbinată, pe tot parcursul mişcării lui Francisc Râkoczi al II-lea.

Moartea lui Iosif I, rechemarea lui Rabutin la Viena şi pacea grabnic încheiată în 1711 între imperiali şi răzvrătiţi au fost secvenţe politice care au oferit calvinilor prilejul de a-şi mai prelungi controlul asupra bisericii româneşti. Astfel, într-un sinod desfăşurat în acelaşi an 1711 – definit de

Bariţ ca „teroristic” – s-a respins din nou Unirea religioasă, un document descoperit de Nilles la Budapesta confirmând faptul că Atanasie Anghel a fost constrâns de protopopii calvinizaţi să subscrie deciziei lor. De abia în 8

noiembrie 1711, când raportul de forţe din principat s-a mai echilibrat, vlădica a anulat validitatea hotărârilor sale anterioare, adoptate sub presiune, iar protestul pe care l-a redactat cu acest prilej l-a semnat cu titulatura de arhiepiscop, utilizată apoi şi în actele emise în 1712 şi 1713, când tulburările s-au mai diminuat.

În încheierea amplelor fragmente dedicate Unirii religioase din sinteza sa Părţi alese din istoria Transilvaniei, Bariţ menţiona că Atanasie Anghel s-a stins în 19 august 1713, la Alba Iulia, şi că a fost înmormântat după tipicul prescris pentru arhiereii răsăritului. Chiar dacă pasul pe care vlădica l-a făcut, susţinea autorul, a influenţat substanţial evoluţia culturii româneşti, aderarea „valahilor” la Biserica Romei nu a putut să elimine din devenirea naţiunii noastre dezbinarea care începuse să se manifeste deja în evul mediu, în epoca principatului calvin. „Numai împrejurările confesionale – afirma Bariţ răspicat – sunt cauza înaintării mai încete a naţiei în ştiinţă şi cultură decât i-ar fi permis eminentele calităţi spirituale cu care e dotată de la natură” 141. Cuvintele sale îl caracterizau ca pe un duşman înfocat al habotniciei, poziţie care îl apropia din nou de gândirea prietenilor şi camarazilor săi paşoptişti, după ce, pe parcursul incursiunii sale în trecutul Unirii religioase, se îndepărtase atât de mult de

tezele lor.

Dintre toate documentele publicate de Bariţ în anexa impresionantei sale lucrări spre a susţine prezentarea celor două veacuri de istorie transilvăneană, să le reţinem doar pe acelea care pot motiva, lămuri sau detalia cadrul, cauzele, desfăşurarea şi consecinţele imediate ale catolicizării românilor. E vorba de o cerere din 1684 a românilor calvini din Deva, adresată Anei Bornemissza, pentru desemnarea unui paroh de-al lor în zonă; un proiect nesemnat din 1685 pentru recatolicizarea cât mai eficientă a „ereticilor"; un act nedatat, ce interzicea predicatorilor protestanţi să activeze în teritoriile recent eliberate de sub stăpânire otomană; o mărturie din 1689 despre asuprirea preoţilor „greci" din Ardeal de către reformaţi; o rezoluţie a Curţii, emisă în 1691 ca răspuns la plângerile formulate de calvini împotriva prozelitismului „latin"; câteva acte cu caracter politic legate de instaurarea stăpânirii austriece în

Transilvania; faimoasa diplomă leopoldină din 1691; o scrisoare adresată în 1701 de Kollonich din Viena clerului din subordine, conţinând îndemnul de a i se înainta propuneri pentru exterminarea grabnică a „ereziilor" şi consolidarea credinţei romane în principatul intracarpatic şi o listă din

1711 a familiilor boiereşti din districtul Făgăraş care au aderat la Biserica

Romei, majoritatea materialului arhivistic sus menţionat fiind extras de autor din colecţia documentară Hevenesi sau din cea a Muzeului

Ardelean142.

După cum s-a mai precizat, Bariţ nu este un autor uşor de lecturat.

Paginile alerte, spumoase şi atractive alternează frecvent în lucrările sale cu o naraţiune densă, lentă şi abundentă în detalii, care lezează pe alocuri coerenţa discursului. Tentaţia – extrem de onestă de altfel – de a reda cât mai amplu substanţa izvoarelor şi de a exploata în amănunţime conţinutul cronicilor diluează uneori vigoarea

şi limpezimea analizei, determinându-l chiar pe harnicul cercetător să preia, în anumite momente, stilul scriitorilor la textele cărora face trimitere. Se mai întâmplă, de asemenea, ca interpretarea critică a datelor şi informaţiilor pe care le include în expunere să aibă câteodată de suferit.

Peste toate acestea însă, meritele lui sunt mult mai mari decât scăderile. Într-o epocă dominată de un spirit secularizat, civic şi politic, de mitul solidarităţii naţionale, de modernism şi de anticonfesionalism, în care o mare parte a personalităţilor greco-catolice ardelene, absorbite de rapida metamorfoză a societăţii româneşti, nu mai găseau răgazul de a-şi investiga conştiinţa religioasă şi de a zăbovi profund asupra trecutului bisericii lor.

Bariţ a adoptat o cu totul altă atitudine, una extrem de onestă faţă de propria credinţă. În primul rând, el nu s-a arătat dispus să menajeze trecutul ortodoxiei, sub pretextul frecvent invocat atunci că o asemenea atitudine ar fi putut dăuna cauzei naţionale. În anii în care şi-a redactat sinteza, se manifesta deja intens, mai cu seamă printre românii din spaţiul extracarpatic, tendinţa de a aprecia credinţa răsăriteană ca pe unul dintre factorii principali de definire a spiritului naţional, optică tot mai răspândită, ce i-a adus nu o dată pe intelectualii uniţi care activau în regat în situaţii stânjenitoare pentru demnitatea lor. Bariţ a repudiat întotdeauna un asemenea punct de vedere şi, nu numai în demonstraţiile sale istorice, ci şi în scrieri de altă natură, s-a străduit să convingă, fără a proiecta o lumină apologetică asupra Unirii religioase, că ambele biserici româneşti au avut, în fond, contribuţii importante la dezvoltarea societăţii româneşti, că era inutilă competiţia în care „surorile” au intrat pentru a-şi atribui merite istorice sau naţionale mai mult sau mai puţin imaginare şi că niciuna dintre ele nu avea un trecut lipsit de umbre şi de slăbiciuni.

După cum s-a putut observa şi în sinteza Părţi alese din istoria

Transilvaniei, poate şi ca reacţie la reţinerile tot mai

vizibil manifestate faţă de greco-catolici şi faţă de trecutul bisericii lor, dar şi dintr-o firească dorinţă de a contura o imagine obiectivă asupra problematicilor de istorie ecleziastică, Bariţ a demolat toate miturile pe care istoriografia ortodoxă începuse să le cultive în legătură cu rezistenţa „valahilor" faţă de catolicizare. Astfel, eroi precum Ţirca, Nagyszegi, patriarhul Dosoftei al

Ierusalimului etc. erau scoşi de pe piedestalul monumental pe care i-au plasat autorii anticatolici, conturându-li-se imaginea mai apropiată de realitate a unor personalităţi care prin atitudinea lor nu şi-au apărat în primul rând idealurile, ci interesele.

Bariţ a lăsat să se înţeleagă în studiile sale că dezbaterile asupra Unirii religioase erau, oricum, inutile, deoarece greco-catolicismul, cu bunele şi relele lui, rămânea un fapt istoric şi religios împlinit, demult asimilat de corpul social, naţional şi cultural al românilor. Ţinând cont de o atare evidenţă, orice discuţie legată de măsura în care catolicizarea „toleraţilor".

era sau nu îndreptăţită, nu putea avea decât o valoare istorică. Bariţ a exploatat această valoare cu luciditate şi detaşare, pe baza uneia dintre cele mai bogate documentaţii realizate în vremea sa, anunţând peste timp, prin obiectivitatea şi argumentarea discursului, excepţionalele analize ale lui

Pâclişanu.

I.6. Timotei Cipariu

Dintre toţi autorii uniţi din generaţia paşoptistă, singurul care îl putea concura (şi deseori depăşi) pe Bariţ în ceea ce priveşte calitatea cercetărilor de istorie a bisericii era Timotei Cipariu. Abundentul depozit documentar şi bibliografic pe care şi l-a constituit canonicul şi profesorul blăjean reflecta fidel profundele, constantele şi consistentele sale preocupări pentru desluşirea începuturilor Bisericii Unite. Migăloasa şi cuprinzătoarea listă referitoare la cărţi româneşti vechi şi la manuscrise din secolele XVI-XIX

existente în spaţiul românesc şi în cel ungar,

întocmită în urma depunerii unui impresionant şi necesar efort de îmbogăţire a surselor noastre istorice;

extrasele ample din cărţile româno-calvine editate în Transilvania medievală; textele cu privire la evenimentele religioase şi politice ale anilor

1696 – 1703, selectate din cronica lui Cserei; numeroasele transcrieri ale unor dispoziţii oficiale ardelene de secol XVI (în majoritate reflectând poziţia Stărilor şi a principelui faţă de biserica românească); paginile nesemnate reunite sub titlul Historia Unionis Valachorum (aparţinând, probabil, lui Bod); cataloagele dedicate studiilor de istorie generală a românilor (cu multe titluri de istorie ecleziastică); inventarul ordinelor şi instrucţiunilor emise în perioada 1439 – 1711 de autorităţile ungare, transilvane şi austriece în legătură cu „valahii” şi cu credinţa lor; sintezele de istorie a creştinismului; lucrările relative la trecutul rutenilor; fişele bibliografice cu trimiteri la autori care au investigat sau au relatat despre situaţia „toleraţilor” şi a bisericii lor în perioada 1597 – 1681; fondul bogat de copii după hotărâri dietale vizând statutul şi privilegiile preoţilor „greci”.

din Ardeal în veacul al XVII-lea; pasajele substanţiale „decupate” din diverse cronici şi cercetări consacrate stării mitropoliei transilvănene în secolele XVI-XVII; însemnările culese de pe marginea cărţilor bisericeşti tipărite în vremurile lui Dosoftei şi ale lui Sava Brancovici; „tabelul”.

actelor cu caracter ecleziastic eliberate între anii 1691 – 1779 de sau pentru biserica românească din Ardeal; notele şi schiţele legate de istoria greco-catolicismului „valah” în perioada 1698 – 1769; comentariile generale făcute asupra trecutului confesional al etniei majoritare din spaţiul intracarpatic; evidenţele unor lucrări de drept canonic şi de istorie bisericească europeană sau universală; fotocopia după manifestul Unirii religioase din 7 octombrie 1698 (primită, în 1879, de la profesorul

Alexandru Roman); pasajele despre români şi

spiritualitatea lor desprinse din volumul Transilvania al lui Iosif Benko şi, nu în ultimul rând, manuscrisul intitulat Scurt rezumat de istorie bisericească a românilor – care îi poartă autograful – sunt doar câteva repere din vasta arhivă a lui

Cipariu, ce sugerează direcţiile şi priorităţile propuse de eminentul dascăl blăjean în evaluarea amplului fenomen al catolicizării „grecilor”.

ardeleni143.

Din materialele adunate sau redactate de el, se poate sesiza că nu s-a mulţumit doar să se informeze în detaliu asupra succesiunii cronologice amănunţite a secvenţelor transferului confesional, ci s-a străduit să înţeleagă chiar şi cauzele cele mai îndepărtate ale opţiunii răsăritenilor transilvăneni pentru catolicism (împrejurările conciliilor de la Florenţa şi

Trento, consecinţele lor, primele presiuni protestante asupra „valahilor”, cele dintâi exigenţe calvine impuse în ceremonialul religios „grec” şi în literatura română de cult etc.). Ca şi Bariţ, Cipariu a considerat că principala motivaţie a Unirii religioase a fost intensa dorinţă a clerului

„Tolerat” de a ieşi de sub umilitoarea tutelă protestantă. În ceea ce priveşte această tutelă, el a făcut eforturi deosebite spre a o surprinde şi caracteriza cu cât mai multă acurateţe şi spre a-i reda toate luminile şi umbrele.

Analizând apoi etapa decisivă a opţiunilor lui Teofil şi Atanasie Anghel pentru Biserica Romei, el nu a izolat evenimentele religioase din

Transilvania anilor 1697 – 1701 de firescul context politic, social şi spiritual european de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea şi nu le-a dislocat din seria aderărilor succesive ale câtorva etnii din centrul şi răsăritul continentului nostru la Biserica Romei, dând astfel un plus de coerenţă cercetărilor sale. De asemenea, nu a ezitat să identifice contribuţiile majore pe care centrele de putere şi instituţiile laice le-au avut în a

influenţa destinul confesional al „valahilor”, aceasta însă fără a neglija şi implicaţiile dogmatico-teologice ale asumării credinţei romane. Cu alte cuvinte, se poate afirma că Cipariu şi-a conturat un punct de vedere mult mai nuanţat decât Bariţ asupra procesului catolicizării românilor, dar nu întotdeauna a reuşit să îl pună în pagină la fel de bine ca şi acesta din urmă.

Asemeni celorlalţi uniţi din generaţia paşoptistă, şi Cipariu a trăit – chiar dacă nu atât de dramatic ca Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu

Ilarian etc. – câteva momente neplăcute, generate, pe de o parte, de nedreptele suspiciuni care planau asupra lui ca greco-catolic, iar pe de altă parte, de atacurile ideologice şi istorice din ce în ce mai intense asupra

Unirii religioase, pe care le-a suportat cu greu. Din fericire, a ştiut să-şi ţină în frâu sentimentele şi rareori s-a angajat în dăunătoarea polemică dintre

„Fraţii” ortodocşi şi uniţi. Preocupat mai mult de reconstituirea izvoarelor istoriei ecleziastice româneşti, cu adevărat o prioritate a vremii, profesorul blăjean nu a lăsat să răzbată decât cu totul întâmplător printre rândurile sale gânduri care să susţină controversa confesională.

De altfel, el s-a familiarizat destul de timpuriu cu reticenţele unor ortodocşi (mai ales din spaţiul extracarpatic) faţă de confesiunea sa. Încă din vara anului 1836, când se pregătea să efectueze împreună cu Bariţ o călătorie în Muntenia, trecând prin Braşov, a fost sfătuit ca, odată ajuns în

Bucureşti, să nu spună nimănui, în niciun chip, că a venit de la Blaj şi că este unit. Numai aşa – susţineau cei care l-au povăţuit – se va putea bucura de prietenia bucureştenilor, care, exceptând aversiunea lor faţă de greco-catolici, erau cei mai prietenoşi oameni din lume144. Contrar aşteptărilor „sfetnicilor” săi, deşi, cum îi era firea, nu a ţinut seama de acest avertisment, dascălul blăjean s-a bucurat de o primire extrem de caldă în capitala Ţării Româneşti.

Dintre sporadicele sale atitudini combative faţă de

ortodocşi să reţinem doar două exemple, şi anume articolul vehement pe care l-a trimis lui Iacob Mureşianu, redactor al Gazetei Transilvaniei (în care a dezminţit faptul că, aşa după cum s-a susţinut, ar fi trimis la Braşov, în calitate de corespondent al respectivului ziar, o notă defăimătoare la adresa activităţii

Capitolului din Blaj, revoltându-se că o asemenea ştire grobian falsificată a fost intenţionat înserată în pagină lângă consemnarea unui agent de presă ortodox de dincolo de Carpaţi) 145, şi o replică dură la un material critic publicat în ziarul Concordia în legătură cu românii uniţi din Transilvania şi cu biserica lor146.

În afara acestor răbufniri relativ îndreptăţite, care oricum nu erau definitorii pentru caracterul său, Cipariu a abordat chestiunile confesionale cu multă luciditate şi cumpătare, iar de trecutul bisericii româneşti s-a apropiat fără patimă, studiindu-l, precum mulţi dintre contemporani, dintr-o perspectivă cu precădere naţională. Tot de pe poziţia susţinătorului semnificaţiei naţionale a cercetărilor de istorie ecleziastică românească, şi-a expus şi raţiunile care l-au determinat să iniţieze ampla investigaţie documentară intitulată Acte şi fragmente latine româneşti. Pentru istoria

Bisericii române mai ales unite, una dintre cele mai reprezentative lucrări consacrate de el evoluţiei etniei majoritare din Ardeal în planul credinţei.

Demarând un asemenea proiect, dascălul blăjean a pornit de la premisa destul de modernă potrivit căreia, fără restaurarea dimensiunii religioase a trecutului unui popor, una ce se cuvine a se ataşa dimensiunilor civice şi politice ale istoriei sale, nu se poate contura o imagine de ansamblu asupra dezvoltării respectivei naţiuni147. I-a însufleţit travaliul de a culege şi ordona cât mai mult material legat de trecutul confesional al

„Valahilor” transilvăneni şi dureroasa constatare că o parte a surselor arhivistice referitoare la starea mitropoliei „greceşti” din Ardeal în perioada de dinaintea Unirii religioase s-a pierdut datorită vicisitudinilor istoriei (a se

vedea, de pildă, daunele provocate de revoluţia paşoptistă) şi, cu deosebire, din cauza mutării succesive a reşedinţei diecezane de la Alba

Iulia la Făgăraş şi, ulterior, la Blaj.

Starea critică a izvoarelor de istorie ecleziastică nu se putea ameliora, considera Cipariu, decât prin constituirea unui corp documentar care să cuprindă şi actele bisericeşti vechi, multe dispărute chiar înainte de anul

1848, publicate de Micu, Şincai, Maior şi de alţi cărturari. Era tocmai obiectivul împlinit prin intermediul lucrării Acte şi fragmente latine româneşti, care, fără să constituie o istorie ecleziastică sistematică, prin gruparea şi ierarhizarea materialelor arhivistice autentice şi a informaţiilor prezervate doar în cronici sau în cercetări ale unor autori anteriori, etala totuşi coerent etapele devenirii religioase a „valahilor” din Ardeal şi contura o imagine unitară asupra acestui proces148.

O substanţială parte a depozitului de date al lui Cipariu se lega de istoria medievală a bisericii „toleraţilor” şi, după cum observa autorul, documentele mai timpurii confirmau demersul său de a defini Unirea religioasă ca pe o reparaţie spirituală şi ca pe o revenire a românilor la primul stadiu al creştinismului lor, care nu era nici grec, nici sârb149.

Canonicul blăjean a structurat în aşa fel conţinutul lucrării Acte şi fragmente latine româneşti, încât să satisfacă una dintre cerinţele imperioase ale investigaţiilor de istorie ecleziastică, şi anume reconstituirea ierarhiei mitropolitane din Transilvania din perioada anterioară catolicizării, încă rămasă, în bună parte, în obscuritate, în faza de atunci a cercetărilor. În paralel cu refacerea şirului de arhierei care s-au aflat în fruntea mitropoliei ardelene până la finele veacului al XVII-lea, autorul s-a străduit să recompună şi reţeaua episcopiilor răsăritene sufragane diecezei de Alba Iulia, dispărute cu mult timp înainte de aderarea „valahilor” la

Biserica Romei, dar a căror existenţă putea fi

atestată de titulaturile folosite de vlădicii Ardealului, de consemnările lui Pray, Micu, Şincai, Maior.

Benko etc., de textele diplomelor princiare şi de alte izvoare istorice verosimile150.

Dacă în restaurarea inventarului eparhiilor sufragane jurisdicţiei

„Greceşti" de Alba Iulia, Cipariu nu a întâmpinat dificultăţi deosebite, în alcătuirea listei mitropoliţilor de până la Atanasie Anghel, deşi nu s-a limitat la a exploata doar informaţiile oferite de lucrările lui Micu, Şincai şi

Maior (a făcut trimitere la surse variate, precum un diptic mitropolitan donat de Şincai Bibliotecii Universităţii de la Buda, diverse cazanii, cronica bisericii Sfântul Nicolae din Braşov, diplome princiare, acte sinodale, hotărâri canonice, pravile, psaltiri, o condică bucureşteană a sfinţirilor de episcopi, în care erau înscrişi şi vlădicii ardeleni „unşi" în

Muntenia etc.) 151, el s-a văzut nevoit să recunoască faptul că travaliul său nu era nici complet, nici pe deplin credibil. Chiar dacă trecerea sa în revistă consacrată arhiereilor care au păstorit biserica răsăriteană din principatul intracarpatic până în anul 1698 avea anumite goluri, rămânea oricum

Note:

146 Ibidem, p.428

147 Timotei Cipariu, Acte şi fragmente latine romanesci. Pentru istori a beserecei romane mai alesu unite, Blaj, 1855, p. VII

148 Ibidem, p. VIII

149 Ibidem, p. IX

150 Ibidem, p. XIII-XVI

151 Ibidem valabilă, sublinia cu fermitate autorul, constatarea potrivit căreia regimul politic calvin şi tutela rigidă a superintendentului au adus credinţa

„Valahilor" într-o stare deplorabilă, ce nu s-a putut depăşi decât prin Unirea religioasă. Asemeni lui Bariţ, Cipariu a ajuns la o atare concluzie pe calea unei analize complexe şi bogat argumentate, care era în epocă extrem

de greu de contracarat de contestatarii Unirii religioase, încă insuficient pregătiţi şi mobilizaţi.

Mai mult sau mai puţin temeinic, canonicul blăjean a fost printre primii autori care au căutat să pună în lumină o tradiţie a trecerii la credinţa romană chiar în interiorul istoriei românilor. În acest sens, el susţinea că începuturile aderării etniei majoritare la Biserica Romei trebuiau căutate în epoca lui Ioan Corvin şi a episcopului Matei, când, mai ales în ţinutul

Sebeşului, şi-au asumat catolicismul în jur de 30 de mii de credincioşi răsăriteni152. Era, desigur, o speculare a unei afirmaţii extrase din cronici, care nu dobândea valoarea unei informaţii autentice, dar sugera disponibilitatea lui Cipariu de a apăra cu orice preţ imaginea istorică a

Unirii religioase.

Partea întâi a colecţiei documentare Acte şi fragmente latine româneşti conţinea – printre pasaje de mare întindere preluate din manuscrisul lui Samuil Micu De ortu, progressu conversione valachorum episcopis item archiepiscopis et metropolitis corum (întâia dată semnalat în istoriografie), vechi scrisori de instalare a unor protopopi răsăriteni în zona Hunedoarei, notiţe autobiografice ale lui Ioan Bob, lăsăminte fundaţionale ale aceluiaşi vlădică, dar şi ale păstorilor Petru Pavel Aron şi

Grigore Maior153 – câteva acte de majoră însemnătate pentru reliefarea presiunilor calvine din perioada premergătoare catolicizării „valahilor” şi pentru surprinderea unor secvenţe importante ale primei etape a aderării

„Toleraţilor” la Biserica Romei. E vorba de diploma princiară din 28

decembrie 1680 de depunere a lui Sava Brancovici din scaunul episcopal şi de desemnare a unui nou lider pentru dieceza „greacă” a Ardealului, Iosif

Budai, obligat în acest înscris să-şi asume respectarea a 19 condiţii de severă subordonare a eparhiei sale faţă de protestanţi, de enciclica lui

Kollonich din 2 iunie 1698, în care cardinalul promitea protecţie

„Valahilor” uniţi şi îi îndemna să semnaleze orice abuz al calvinilor faţă de

Note:

2 Ibidem

3 Ibidem, partea I, p.1 – 59, 72

ei, şi de cunoscutul manifest de Unire a românilor ardeleni cu Biserica

Romei din 7 octombrie 1698154. Pentru confirmarea autenticităţii textelor publicate, Cipariu a trimis pertinent, acolo unde a avut prilejul, la mai multe surse (Cserei, Bod, Kemeny etc.), a comparat izvoarele şi le-a comentat critic, făcând, într-un cuvânt, tot ceea ce era cu putinţă spre a conferi maximă credibilitate corpusului său. Nu întâmplător, volumele documentare pe care le-a elaborat au constituit baza informaţională a studiilor şi sintezelor lui Bariţ şi punctul de plecare al investigaţiilor multor autori, nu numai din generaţia paşoptistă.

Partea a doua a depozitului documentar Acte şi fragmente latine româneşti includea, de asemenea, secvenţe substanţiale din cercetările de istorie ecleziastică ale „părintelui” Samuil Micu155. Din expunerea harnicului călugăr basilitan, Cipariu a valorificat, în legătură cu începuturile transferului confesional, actul de aderare la credinţa romană subscris de vlădica Teofil în 21 martie 1697, precizând atent că atât acest text, cât şi variantele latine ale manifestelor Unirii se regăseau în lucrarea lui Andrei Illia, Ortus et progressus variarum în Dacia gentium ac religionum cum principibus eiusdem, finalizată la Cluj, în 1730. În rest, în segmentul secund al colecţiei de izvoare nu se mai indicau alte detalii despre evenimentele religioase ale anilor 1697 – 1701. Aici mai erau integrate relatări inedite ale lui Samuil Micu despre episcopii Atanasie

Anghel, Ioan Patachi, Inochentie Micu, Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic şi Grigore Maior156, consemnări nepublicate până atunci ale lui Petru

Maior despre păstorii Grigore Maior şi Ioan Bob, despre eparhia ortodoxă a Ardealului, şi despre diecezele greco-catolice de la Oradea şi de la

Mukacevo157, fragmente consistente din Cronica lui Şincai158 şi câteva înscrisuri oficiale legate de deschiderea şcolilor din Blaj, extrase din vechile protocoale episcopale159. Printre toate aceste materiale, se afla însă şi o naraţiune a lui Petru Maior despre faptele vlădicilor ardeleni de dinainte de Unire, care evidenţia abuzurile calvinilor şi incapacitatea ierarhiei ortodoxe de a se opune presiunilor protestante, confirmând astfel

Note:

45 Ibidem, p.60 – 71, 73 – 78

5 Ibidem, partea a II-a, p.79 – 129

6 Ibidem

7 Ibidem, p.129 – 137, 145 – 191

8 Ibidem, p.192 – 217

9 Ibidem, p.217 – 224

teza lui Cipariu (şi nu numai a lui) că aderarea la Biserica Romei a reprezentat calea aleasă în mod firesc de clerul „valah" pentru a pune capăt persecuţiilor reformate.

Şi în acest „tronson" al corpusului său, dascălul blăjean a evaluat cu deosebită atenţie sursele cercetate. Spre exemplu, încercând să reconstituie cât mai mult din opera consacrată de Samuil Micu istoriei românilor şi a bisericii lor, Cipariu trecea cu migală în revistă manuscrise originale, copii sau fragmente de texte inedite ce se puteau atribui reputatului autor, dând detalii interesante despre soarta lor160. Dintre ele, unele le valorificase deja, iar altele intenţiona să le publice cât de curând. El a refăcut la fel de migălos şi traseul unor scrieri relativ puţin cunoscute ale lui Petru Maior, referindu-se mai pe larg asupra manuscrisului de istorie bisericească al fostului protopop, a cărui tipărire începuse în 1813, la Buda, dar nu a fost dusă la bun sfârşit161. Chiar şi pasajele extrase din Cronica lui Şincai le-a analizat comparativ, luând în considerare cele două versiuni publicate ale lucrării, şi anume cea incompletă, imprimată la Buda, şi cea mult mai

amplă, editată la Iaşi. Referirile la viaţa şi activitatea lui Şincai erau de asemenea verificate prin estimarea paralelă a informaţiilor culese din variantele tipărite ale Cronicii şi din cunoscuta autobiografie a personajului162. Spre a înlătura orice incertitudine legată de autenticitatea textelor puse în circulaţie, Cipariu a ataşat materialului fructificat comentarii, note şi explicaţii extrem de bogate.

Partea a treia a colecţiei documentare debuta cu lista „arhiepiscopilor".

şi episcopilor Ţării Româneşti, restaurată după un diptic din 1784 – prezervat la mănăstirea din Câmpulung, înţesat de însemnări făcute la marginea paginilor şi inspirat din înscrisuri mult mai vechi, dispărute de-a lungul timpului – şi după un manuscris păstrat la mitropolia din Bucureşti, în care arhiereii erau consemnaţi începând cu anul 1668. Figurau, desigur, în aceste surse, atât mitropoliţii, cât şi episcopii sufragani ai arhidiecezei muntene, respectiv cei de la Râmnic, Buzău şi Argeş163. În ceea ce priveşte vlădicii Ardealului „unşi" în Ţara Românească, ei erau înscrişi numai în condica bucureşteană, un act foarte important pentru recompunerea minuţioasă a momentelor de debut ale Unirii religioase, deoarece înregistra şi „sfinţirile" lui Teofil şi Atanasie Anghel, dar şi instrucţiunile pe care ultimul le-a primit de la patriarhul Dosoftei al Ierusalimului spre a rezista împotriva presiunilor prozelitiste catolice şi calvine164.

Tot în partea a treia a corpusului lui Cipariu erau integrate şi alte mărturii esenţiale pentru sublinierea caracteristicilor transferului confesional românesc. Unele dintre ele relevau limpede efectul devastator pentru „valahi" al atitudinii arbitrare adoptate de regimul protestant faţă de biserica răsăriteană (e vorba de articolele referitoare la preoţii „greci", aprobate de dietele de la Turda, din 1548, 1568 şi 1569 şi de la Cluj, din

1601, de un act emis de vlădica Ghenadie în 1628, descoperit în arhiva bisericii hunedorene, de relatarea lui Cserei despre chinurile îndurate de

Sava Brancovici, de documentul obedient vizavi de calvini, emis de păstorul ortodox Varlaam în 1688 şi de înscrisul prin care superintendentul

Veszpremi confirma numirea de către Teofil a protopopului Ioan în ţinutul

Hunedoarei, semnându-se încă, în aprilie 1697, ca „episcop reformat al maghiarilor şi românilor din Ardeal”) 165. Altele reliefau strădaniile lui

Atanasie Anghel de a-şi consolida cât mai grabnic dieceza (ne referim la dispoziţia din 1700 de numire a unui preot, semnată de el în calitate de arhiepiscop, la fragmentul dintr-un vechi manuscris, numit de Cipariu

„Zaconic”, în care se regăseau câteva propuneri schiţate de mâna episcopului în legătură cu procedurile de desemnare a conducătorului diecezei, cu întărirea disciplinei doctrinare şi cu instituirea unor norme de administrare a bunurilor eparhiei, la protocolul original ce cuprindea hotărârile unor sinoade prezidate de vlădică, importante pentru funcţionarea structurilor ecleziastice şi, nu în ultimul rând, la testamentul său, de asemenea sugestiv pentru responsabilitatea dovedită de el în gestionarea crizelor traversate de Biserica Unită în primii ani de existenţă).

De altfel, pentru o mai bună înţelegere a personalităţii acestui atât de controversat păstor, Cipariu trimitea şi la naraţiunea lui Bethlen166.

Deşi nu a insistat atât de mult asupra lui Teofil ca şi asupra lui

Atanasie Anghel, dascălul blăjean a încercat să contureze în linii mari şi portretul primului arhiereu „valah” care şi-a exprimat opţiunea pentru

Biserica Romei. În consecinţă, el a spicuit câteva aspecte semnificative din

Note:

1 Ibidem, p.137 – 144

1 Ibidem

23 Ibidem, p.192 – 217

3 Ibidem, partea a III-a, p.225 – 233

164 Ibidem, p.234 – 252

165 Ibidem, p.253 – 277

166 Ibidem dezbaterile sinodului din iunie 1714 cu privire la lăsămintele lui Teofil, ataşând prezentării sale şi o scurtă biografie a acestui important actor al transferului confesional. Respectând până la capăt exigenţele criticii ştiinţifice, atâtea câte erau ele la vremea respectivă, Cipariu a anexat deseori ample comentarii şi explicaţii documentelor, manuscriselor şi fragmentelor publicate, făcând pe alocuri şi corecturile cuvenite. În încheierea investigaţiei sale, fără prea mare legătură cu grosul materialului din partea a treia, profesorul blăjean a etalat şi Elegia lui Şincai167.

Chiar dacă structura corpusului Acte şi fragmente latine româneşti părea în bună parte haotică, bogăţia şi valoarea materialului concentrat aici conferea întreprinderii lui Cipariu o incontestabilă utilitate pentru viitoarele cercetări de istorie confesională. Multă vreme după apariţia acestei colecţii documentare, niciun studiu consacrat trecutului bisericii româneşti, indiferent de dimensiunea sa, nu a omis a înscrie printre surse eficienta

„Bază de date” a dascălului blăjean. Prolificul autor nu s-a aşternut însă pe laurii victoriei, ci, pe baza experienţei câştigate, a continuat să acumuleze noi şi noi informaţii istorice. Rezultatul activităţii sale perseverente a fost

Arhiva pentru filologie şi istorie, un alt punct de reper în evoluţia istoriografiei noastre.

Noul periodic al lui Cipariu – apărut între anii 1867 – 1872 în 40 de numere, dintre care 38 în perioada 1867 – 1870 şi doar 2 în intervalul

1871 – 1872 – relua la o scară mult mai amplă proiectul derulat în Acte şi fragmente latine româneşti, adăugându-i pronunţate valenţe filologice.

Din păcate, deşi publicaţia şi-a onorat pe deplin titlul, dobândind repede contururile unei adevărate arhive filologice şi literare, finanţarea precară şi numărul insuficient de abonaţi i-au grăbit sfârşitul, în pofida

eforturilor uriaşe depuse de canonicul blăjean pentru a o menţine în viaţă. Oricum, până la data întreruperii seriei, se marcaseră deja câteva reuşite. În plan filologic, se valorificaseră fragmente semnificative din gramaticile lui

Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ioan Molnar-Piuariu, Radu

Tempea, Korosi-Crişan, Sulzer etc., respectivele texte tipărite fiind deseori însoţite de interesante comentarii, şi se recuperaseră documente de mare valoare pentru surprinderea corectă a evoluţiei limbii române. În plan istoric, s-a semnalat un abundent material arhivistic medieval, pentru perioada 1222 – 1726 fiind depistate şi etalate în jur de 50 de izvoare, dintre care circa 20 erau redactate în limba română, dar cu caractere chirilice168.

S-au fructificat, de asemenea, mărturii preţioase ale cronicarilor maghiari şi saşi despre „valahi”, la loc de cinste fiind desigur aşezate, ca şi în mai vechile Acte şi fragmente latine româneşti, paginile lui Petru Bod despre

Unirea religioasă.

Din punctul de vedere al studiului nostru, primul număr al Arhivei pentru filologie şi istorie169 nu prezintă un interes deosebit. Vom zăbovi însă asupra celui de-al doilea număr, unde profesorul blăjean dădea detalii despre „diplomatariul” lui Vasile Pop, respectiv punea ordine printre cele peste 200 de diplome emise de domnitorii munteni de la Mircea cel Bătrân până la Constantin Brâncoveanu, printre actele sinoadelor întrunite la

Târgovişte şi printre scrisorile mitropoliţilor Ungrovlahiei. El preciza câte documente originale şi câte copii, câte acte redactate în limba română şi câte în slavonă reunea fondul pe care medicul braşovean l-a achiziţionat de la boierii Ţării Româneşti refugiaţi în 1821 în Transilvania sau l-a copiat din arhivele bisericii din Scheii Braşovului. Cu această ocazie, Cipariu a evidenţiat câteva înscrisuri relevante pentru situaţia confesională a

„Grecilor” din Ardeal în etapa premergătoare catolicizării lor. Astfel, el a spicuit iarăşi din condica mitropoliei bucureştene, fructificând şi datele despre

„ungerea” unor arhierei ai Bălgradului (inclusiv Teodosie şi

Atanasie Anghel), prima oară semnalate în Acte şi fragmente latine româneşti, şi a pus în lumină unele epistole importante ale lui Teodosie către Atanasie Anghel170.

În rest, deşi „depozitul” lui Vasile Pop mai conţinea destule mărturii importante pentru istoria românilor şi pentru istoria Transilvaniei în general (dispoziţii şi privilegii semnate de domnitorii moldoveni şi munteni şi de regii Ungariei, hotărâri subscrise de Mihai Viteazul, confirmări de drepturi pentru negustorii braşoveni, pentru saşi şi pentru secui etc.), nu mai erau incluse aici alte documente ce se puteau raporta la momentul aderării „toleraţilor” la Biserica Romei171.

Note:

Idem, Corespondenţă primită, [editori Liviu Botezan, Ioana Botezan şi Ileana

Cuibus], Bucureşti, 1992, p. 13 – 92

169 Apărut în 1 ianuarie 1867, la Blaj, cu titlul original Archivu pentru filologia şi istoria.

170 Idem, nr. 2/5 februarie 1867, p.34 – 38

171 Ibidem

Ca investigator de excepţie al surselor istorice, Cipariu oferea utile sugestii în legătură cu locaţiile în care ar fi fost de găsit date suplimentare despre trecutul „valahilor”: în lucrările lui Pray, Eder, Engel ş.a., în arhivele episcopiei şi ale seminarului „latin” de la Alba Iulia, în bibliotecile din Leyda, în Biblioteca „Szecsenyi”, în alte colecţii şi biblioteci din

Ungaria, în colecţia documentară a patriarhiei constantinopolitane (parţial publicată la Viena, în 1860), în colecţia de acte şi epistole ale papei

Inocenţiu al treilea (tipărită la Paris, în 1682), în Patrologia latina (editată tot la Paris, în 1855) etc172. Desigur că aceste menţiuni ale profesorului blăjean priveau mai puţin momentul Unirii religioase, însă ele evidenţiau extrem de limpede remarcabila experienţă pe

care a dobândit-o în cercetarea izvoarelor şi admirabilul său simţ de orientare în universul atât de complex al arhivelor.

Numerele 3 – 10 ale Arhivei pentru filologie şi istorie nu ofereau nimic despre evenimentele religioase din Transilvania anilor 1697 – 1701. Doar o scurtă istorie a proprietăţii Blajului – „ornată” cu o descriere topografică şi cu lista privilegiilor de care domeniul a beneficiat de-a lungul timpului173 – şi câteva înscrisuri trimise de domnitorii munteni lui Coresi174 făceau vagi trimiteri la situaţia bisericii româneşti din Ardeal. Documentele copiate din biblioteca şi arhiva mănăstirii de pe muntele Athos, emise de cancelariile principilor „valahi” sau de ierarhia ortodoxă din spaţiul extracarpatic, erau cu adevărat captivante, dar nu aveau nicio legătură cu transferul confesional al „toleraţilor” ardeleni175.

Începând însă cu numărul 11, se punea la dispoziţia celor interesaţi un material abundent relativ la presiunile cumplite făcute de regimul politic calvin asupra locuitorilor de altă credinţă ai principatului şi mai cu seamă asupra „toleraţilor”. Având la bază travaliul lui Ioan Micu-Moldovan, care a selectat dintr-o colecţie sintetică de legi şi articole dietale rătăcită printre manuscrisele bibliotecii Blajului (de fapt un compendiu în cinci tomuri)

măsurile religioase cele mai dure luate de Stările protestante împotriva

„Grecilor” şi „latinilor”, respectivul inventar de acte juridice justifica istoric pe deplin opţiunea lui Teofil şi Atanasie Anghel pentru Biserica Romei.

Note:

2 Ibidem

3 Idem, nr. 3/15 martie 1867

definind-o indirect ca singura posibilitate de a înlătura teroarea instaurată de calvini în dieceza răsăriteană. Demersul documentar pornea de la afirmaţia – făcută de Caraffa într-un memoriu adresat lui Leopold I – potrivit căreia în Transilvania ar fi existat de multă vreme libertate de conştiinţă şi îşi structura conţinutul în aşa fel

încât să demoleze, chiar cu o anume notă ironică, declaraţia idealistă a cunoscutului conducător militar. În acest scop, se treceau în revistă legile adoptate de forurile politice ardelene împotriva ortodocşilor şi, câteodată, împotriva catolicilor, mai ales sub stăpânirile lui Ioan Sigismund şi Ferdinand. Era vorba de hotărâri oficiale aprobate la Turda – în februarie 1543, aprilie 1544, august 1544 şi iunie 1548; Cluj – februarie 1550; Turda – 1552; Târgu Mureş – 1554; Mediaş – 1554; Târgu Mureş – 1555; Sebeş – 1556; Cluj – 1556; Alba Iulia – 1557; Turda – 1557; Alba Iulia – 1558; Cluj – 1560; Turda – 1563; Sighişoara – 1564; Turda – 1564; Cluj – 1565; Turda – 1566; Sibiu – 1566; Turda – 1568, 1569 şi 1570 şi Târgu Mureş – 1571. Minuţioasa înşiruire de dispoziţii juridice în materie de credinţă se încheia cu constatarea amară că, în primele decenii ale extinderii Reformei în Ardeal, când catolicii i-au persecutat pe protestanţi, când situaţia s-a inversat, însă indiferent de răsturnările survenite în raporturile dintre cele două forţe, ambele tabere i-au prigonit pe răsăriteni176.

În numerele 12 – 13 nu s-a făcut trimitere la catolicizarea „valahilor".

Cipariu preferând să continue prezentarea arhivelor şi bibliotecilor interne sau externe care prezervau izvoare substanţiale pentru istoria românilor. Cu acest prilej, el a făcut cunoscut şi conţinutul propriei colecţii documentare, dar a insistat mai mult asupra diplomelor latine referitoare la trecutul nostru pe care prepozitul capitular din Lugoj, Ştefan Moldovan, le copiase din fondul istoric constituit de Iosif Kemeny, dar şi din alte surse. Pe lângă semnalarea respectivelor materiale, canonicul blăjean a început şi publicarea Elegiei lui Şincai, asociind textului energicului autor utile detalii despre lucrarea din care a fost extras177.

Numerele 14 – 16 includeau de asemenea fragmente, însoţite de note şi explicaţii abundente, din autobiografia lui Şincai, alături de oportune comentarii asupra unor scrieri ale lui Micu, de necesare precizări referitoare la

materiale apărute anterior în Acte şi fragmente latine româneşti, de pasaje selectate din cercetările de gramatică ale lui Petru

Note:

Idem, nr. 5/25 mai 1867; nr. 9/20 octombrie 1867

Idem, nr. 10/25 noiembrie 1867

1 ’7 Idem, nr. 11/1 ianuarie 1868, p.220 – 224

177 Idem, nr. 12/5 februarie 1868, passim; nr. 13/15 martie 1868, p.247 – 256

Maior şi de conţinutul câtorva acte de donaţie ale domnitorilor munteni pentru mănăstirile de pe munţii Athos şi Sinai. Din perspectiva începuturilor Unirii religioase, era important faptul că se relua expunerea privitoare la impactul politicii confesionale a principilor calvini asupra bisericii româneşti din Ardeal, continuându-se articolul din numărul 11, bazat pe investigaţiile lui Micu-Moldovan, care infirma existenţa libertăţii conştiinţei religioase în Transilvania medievală. Noile foiletoane abordau problematica extinderii credinţelor protestante în spaţiul intracarpatic, sondând temeinic cauzele acestui proces şi detaliindu-l în parte pentru fiecare confesiune (luterană, calvină şi unitariană). Se reevalua starea vechilor religii din zonă (catolicismul şi ortodoxia), erau punctate primele presiuni exercitate asupra „latinilor” de către reformaţi şi, pentru mai buna configurare a raporturilor spirituale modificate din principat, se făcea apel la surse variate: Katona, Lampe, Szeredai, Benko, Bod, Szekely etc. În prelungirea respectivelor consideraţii, se revenea, ca şi în numărul 11, la procedura enumerării legilor şi articolelor dietale potrivnice „latinilor” şi mai ales „grecilor” din principat. Se aveau în vedere măsurile adoptate de

Stări sub stăpânirile lui Ştefan Báthory, Cristofor Báthory, Sigismund

Báthory, Rudolf, Ştefan Csâky, Basta, Sigismund Râkoczi şi Gabriel

Báthory, respectiv legile aprobate la Turda – în noiembrie 1571; Cluj – în ianuarie 1573; Turda – în mai

1574; Mediaş – în ianuarie 1576; Cluj – în

1576; Turda – în 1577; Cluj – în 1578; Turda – în octombrie 1579; Alba

Iulia – în aprilie 1580; Cluj – în mai 1581; Alba Iulia – în martie 1581, în

1584 şi în 1585; Cluj – în 1587; Mediaş – în 1588; Alba Iulia – în 1590, în

1591, în 1593 şi în 1595; Turda – în 1598; Mediaş – în 1599; Leţ – în octombrie 1600; Cluj – în ianuarie 1601; Mediaş – în august 1602; Târgu

Mureş – în martie 1607; Cluj – în iunie 1607; Alba Iulia – în august 1608

şi Cluj – în septembrie 1608, în aprilie 1609 şi în octombrie 1609178.

Printre aceste măsuri, care în majoritatea lor limitau dreptul „grecilor” şi uneori chiar al „latinilor” de a-şi exercita nestingheriţi credinţa, făcea notă discordantă hotărârea Dietei întrunite la Alba Iulia în iulie 1600 de a-i elibera pe preoţii români din servitute, adoptată la intervenţia fermă a lui

Mihai Viteazul.

Note:

Idem, nr. 14/20 aprilie 1868, p.279 – 280; nr. 15/25 mai 1868, p.299 – 304; nr. 16/5 iulie 1868, p.315 şi urm.

În numărul 17, articolul consacrat contrazicerii tezei care susţinea că libertatea de conştiinţă a locuitorilor Ardealului a fost o realitate istorică se întrerupea, făcând loc unor pasaje ample din studiile lingvistice ale lui

Petru Maior179. El reapărea însă, alături de alte fragmente gramaticale inedite ale fostului protopop de Reghin, în numărul 18, unde se treceau în revistă hotărârile religioase emise de autorităţile protestante la Bistriţa – în martie 1610; Sibiu – în decembrie 1610; Alba Iulia – în mai 1612 şi Sibiu

— În noiembrie 1612180. După încheierea prezentării caracteristicilor politicii lui Gabriel Báthory faţă de biserica „toleraţilor”, se evalua iarăşi tabloul confesional al principatului – prin trimiteri la surse

importante pentru trecutul bisericesc al Ardealului, precum Kemeny, Wolff, Bethlen ş.a. – şi se constata prăbuşirea dramatică a structurilor ecleziastice „latine”.

şi „greceşti” 181.

Următoarea secvenţă a articolului nu a apărut în numărul 19, care se focaliza din nou numai asupra investigaţiilor filologice mai puţin cunoscute atunci ale lui Petru Maior182, ci în numărul 20, unde se relevau atitudinile lui Gabriel Bethlen şi ale Ecaterinei de Brandenburg vizavi de credincioşii răsăriteni din principat. Se inventariau dispoziţiile privind confesiunile adoptate la Cluj – în octombrie 1613; Alba Iulia – în mai

1615; Cluj – în septembrie 1615 şi octombrie 1618; Alba Iulia – în mai

1619 şi în mai 1622; Bistriţa – în septembrie 1622 şi Alba Iulia – în iunie

1624, în mai 1625, în mai 1626 şi în ianuarie 1630183. Conţinutul acestui număr se încheia cu semnalarea unei scrisori semnate de Inochentie Micu.

Epistola nu se referea la primele etape ale procesului de aderare a românilor la Biserica Romei, dar era extrem de utilă pentru istoriografia mişcării naţionale184.

Sarabanda restricţiilor impuse de autorităţile calvine ortodocşilor şi, tot mai des, şi catolicilor se relua în numerele 21 şi 22. Aici, după ce se trasa sintetic cadrul legislativ care statuta condiţiile coexistenţei religiilor recepte, deseori încălcat de protestanţi în raporturile lor cu „latinii”, se enumerau actele dietale şi diplomele princiare ce puneau în lumină – în

Note:

179 Idem, nr. 17/10 august 1868, passim

180 Idem, nr. 18/15 septembrie 1868, p.358 – 360

118821 Ibidem

182 Idem, nr. 19/20 octombrie 1868, passim

183 Idem, nr. 20/25 noiembrie 1868, p.395 – 399

184 Ibidem timpul lui Gheorghe Râkoczi I, Gheorghe Râkoczi al II-lea, Francisc

Rhedey şi Acaţiu Baresai – intenţiile puterii de

convertire a „toleraţilor” la calvinism şi abuzurile faţă de cei ce nu-şi asumaseră Reforma. Relevante erau, dintr-o atare perspectivă, normele juridice impuse credincioşilor răsăriteni, dar în anumite cazuri şi „latinilor”, la Alba Iulia – în decembrie

1630, în iunie 1631, în mai 1632, în aprilie 1633, în mai 1635, în aprilie

1638, în mai 1639, în aprilie 1640, în aprilie 1641, în februarie 1642, în februarie 1643, în martie 1646, în martie 1647, în ianuarie 1649, în februarie 1651 şi în februarie 1652; Cluj – în februarie 1655; Alba Iulia – în februarie 1656, în iunie 1657 şi în noiembrie 1657; Târgu Mureş – în septembrie 1659 şi Sighişoara – în iulie 1660185. După cum reieşea din iniţiativele juridice de mai sus, au fost neîndurători faţă de credinţa răsăriteană nu numai cei doi principi Râkoczi, despre a căror politică religioasă se ştia mai mult, ci şi Rhedey şi Baresai, obligaţi de Stări, după cum clar relevau documentele expuse în articol, să respecte exigenţe calvine de maximă rigiditate.

În numerele 23 – 26 studiul consacrat presiunilor protestante se întrerupea din nou, spaţiul tipografic fiind ocupat de corespondenţa lui

Şincai, dar şi de câteva înscrisuri importante din perspectiva reconstituirii evenimentelor religioase ale anilor 1697 – 1701, precum actele de donaţie semnate de Brâncoveanu, în 1698 şi 1700, pentru mitropolia Bălgradului.

Cipariu preciza că a redat textul din 1698 pe baza unei copii făcute de

Densuşianu după originalul prezervat în Biblioteca Brukenthal. În schimb, adăuga el, documentul din 1700 l-a valorificat după forma sa autentică, păstrată în arhiva mitropoliei blăjene, iar o variantă latină a lui a inclus-o şi

Petru Maior în paginile sale. Tot în numerele 23 – 26, se mai găseau o donaţie din 1715 a lui Ştefan Cantacuzino pentru biserica din Făgăraş, un decret al lui Carol al VI-lea emis către Guberniu în 1725, în legătură cu statutul Bisericii Unite, şi câteva scrisori ale văduvelor lui

Brâncoveanu şi

Ştefan Cantacuzino către Curtea de la Viena186. Deşi captivante, aceste înscrisuri erau nesemnificative pentru prima etapă a catolicizării

„Toleraţilor” ardeleni şi nu vom insista asupra lor, după cum nu vom stărui nici asupra pasajelor filologice inedite ale lui Petru Maior şi nici asupra epistolelor pe care acesta le-a primit de la Vasile Moga, integrate tot aici.

În numărul 27, după etalarea câtorva hrisoave legate de problema reglementării hotarelor medievale dintre Muntenia şi Transilvania, se relua, în sfârşit, articolul dedicat politicii confesionale a principatului calvin, redactat cu larga contribuţie a lui Micu-Moldovan. De data aceasta, se treceau în revistă măsurile religioase luate în timpul domniilor lui Ioan

Kemeny şi Mihail Apari I, respectiv cele adoptate la Bistriţa – în aprilie

1661; Şeica – în noiembrie 1661; Mediaş – în octombrie 1662; Cheia – în iulie 1663; Cincu Mare – în ianuarie 1664; Sighişoara – în noiembrie 1664;

Alba Iulia – în mai 1665; Iernut – în septembrie 1665; Alba Iulia – în noiembrie 1665 şi în septembrie 1666; Târgu Mureş – în ianuarie 1667;

Alba Iulia – în aprilie 1667; Bistriţa – în ianuarie 1668; Iernut – în iulie

1668; Turda – în februarie 1670; Alba Iulia – în decembrie 1670, în noiembrie 1671, în noiembrie 1675 şi în noiembrie 1676; Făgăraş – în aprilie 1678; Alba Iulia – în iunie 1678, în octombrie 1678 şi în mai 1679;

Sighişoara – în ianuarie 1680; Alba Iulia – în mai 1680; Făgăraş – în februarie 1682; Sighişoara – în februarie 1683; Făgăraş – în aprilie 1683;

Sibiu – în mai 1686 şi în august 1686; Făgăraş – în februarie 1687 şi Iernut

— În iulie 1687187.

Pentru investigatorii trecutului bisericii româneşti din Transilvania, printre cele mai utile numere – în plan metodologic şi informaţional – ale

Arhivei pentru filologie şi istorie se înscria şi numărul 28. Aici, Cipariu revenea cu migală la problema locaţiilor în care se puteau depista diplome princiare referitoare la condiţia bisericii „tolerate” şi, în acest sens, îşi reconsidera cu atenţie propria colecţie documentară, în paralel, inventariind însă meticulos şi ceea ce publicase Şincai în Cronica sa ori Fiedler în lucrarea Die Union der Wallachen în Siebenburgen unter Kaiser Leopold

I. Sondând sursele enumerate, profesorul blăjean a insistat cu deosebire asupra diplomei din 1609 a lui Gabriel Báthory – pe care o publicase de altfel şi anterior, în Acte şi fragmente latine româneşti – şi asupra celei din

1624 a lui Gabriel Bethlen188. Acordând sau reconfirmând privilegii pentru preoţii „valahi”, respectivele acte atestau faptul că, pe parcursul regimului calvin, au existat şi scurte perioade de îngăduinţă faţă de etnia majoritară.

După cum constata însă Cipariu, comparând spre exemplu favorurile

Note:

186 Idem, nr. 21/1 ianuarie 1869, p.421 – 423; nr. 22/5 februarie 1869, p.436 – 437

186 Idem, nr. 23/15 martie 1869, passim; nr. 24/20 aprilie 1869, passim; nr. 25/25 mai 1869, passim; nr. 26/5 iulie 1869, p.513 – 516

187 Idem, nr. 27/10 august 1869, p.539 – 543

188 Idem, nr. 28/15 septembrie 1869, p.549 – 553

dăruite clerului românesc de Báthory şi Bethlen cu privilegiile oferite parohilor răsăriteni prin decretele Mariei Tereza, momentele de reală toleranţă faţă de biserica „greacă” au fost mult mai numeroase în timpul regimului habsburgic – mai exact după reconstituirea diecezei ortodoxe a

Ardealului – decât înainte.

Continuând neobosit să identifice izvoare ale istoriei noastre ecleziastice, canonicul blăjean a întocmit, tot în numărul 28, o listă de cărţi şi documente prezervate în arhiva Capitolului de la Alba Iulia.

Întreprinderea sa avea la bază tomul II al travaliului lui Iosif Kemeny, intitulat Notiţia Capituli Albensis, în care, indica Cipariu, fuseseră înscrise şi câteva diplome eliberate de Mihail Apari I pentru „valahi” şi chiar şi unele dintre primele drepturi acordate de suveranul Leopold I celor ce aderaseră la Biserica Romei. Pentru a-şi completa amintita listă, dascălul blăjean a parcurs şi masivul registru de evidenţă a actelor Capitolului, în patru volume, din care de asemenea a extras utile înscrisuri referitoare la trecutul românilor189.

Cipariu a publicat ultima parte, cea de-a doisprezecea, a amplei analize care demola declaraţia lui Caraffa din memoriul înaintat către

Leopold I (cum că în Transilvania a existat o reală libertate de conştiinţă)

În numărul 29 al Arhivei pentru filologie şi istorie, unul la fel de util pentru istoria bisericii „valahilor” ca şi numărul anterior. În segmentul final al acestui studiu de mari dimensiuni, Micu-Moldovan a inventariat ultimele restricţii şi obligaţii pe care autorităţile protestante au apucat să le mai impună „grecilor” şi, uneori, „latinilor”, până la instaurarea controlului imperial în provincie. El a consemnat iniţiativele legislative de la Făgăraş – din noiembrie 1687, din ianuarie 1688 şi din martie 1688; de la Sighişoara

— Din ianuarie 1689; de la Iernut – din iulie 1689; de la Alba Iulia – din noiembrie 1689 şi din nou de la Făgăraş – din aprilie 1690190.

Dintre respectivele dispoziţii juridice, cele mai multe precizau contribuţiile de natură iobăgească datorate „patriei” şi „seniorilor” de preoţii „toleraţilor”, iar trecerea lor în revistă venea, nu întâmplător, chiar până în anul în care Caraffa îşi redactase memoriul. Un astfel de final conferea investigaţiei lui Micu-Moldovan maximă sugestivitate şi punea cum nu se poate mai clar în lumină inegalitatea confesională cultivată de calvini. Concluzia autorului era greu de combătut: atât catolicii, cât şi ortodocşii au suferit cumplit de pe urma jugului calvin, mai

oropsiţi fiind, desigur, ultimii, care pierduseră, la un moment dat, şi reşedinţa mitropolitană, dar şi dreptul de a fi înnobilaţi, nereuşind nici să mai facă faţă sarcinilor pretinse de Stări. Chiar dacă unitarienii şi luteranii nu s-au extins peste măsură şi abuzurile lor au fost mai puţin resimţite de către

„Toleraţi”, starea precară a „grecilor”, a „latinilor”, a noilor creştini, anabaptiştii, şi, nu în ultimul rând, a iudaicilor spunea totul despre politica religioasă a principilor protestanţi 191.

Spre a întări constatările lui Micu-Moldovan, Cipariu alătura studiului acestuia câteva diplome semnate de principii Acaţiu Baresai – în 1659 şi

1663 – şi Mihail Apari I – în 1673, 1674 şi 1676. Unele reconfirmau privilegii, dar numai pentru „valahii” calvinizaţi, grăbind astfel convertirea

„Toleraţilor”, iar altele – precum cea din 1674, extrasă de Cipariu din manuscrisul lui Bod – consolidau tutela superintendentului asupra bisericii răsăritene şi dispuneau restaurarea tipografiei româno-calvine de la Alba

Iulia. Toate documentele erau traduse în limba română de către profesorul blăjean, tocmai pentru a evidenţia cât mai limpede cititorilor starea de degradare şi dependenţă în care ajunsese credinţa ortodoxă din Ardeal 192.

Numărul 29 se încheia cu tratatul de pace dintre Constantin Şerban şi

Gheorghe Râkoczi al II-lea, fără relevanţă pentru istoria ecleziastică a românilor, şi cu semnalarea colecţiei lui Micu-Moldovan, intitulată Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia şi Făgăraş, care tocmai apăruse 193.

Şi pe parcursul numerelor următoare ale periodicului său documentar, cu excepţia numărului 30, Cipariu s-a străduit să vină în completarea analizei de largă extensiune consacrate de Micu-Moldovan regimului confesional din principatul calvin (bazată pe parcurgerea şi fructificarea câtorva sute de acte cu caracter juridic), cu

cât mai multe diplome princiare referitoare la religia „toleraţilor”. În acest scop, el a inclus în numărul 31, alături de o serie de adăugiri şi corecturi referitoare la acte ardelene şi hrisoave muntene publicate anterior, o diplomă a lui Sigismund Râkoczi din 1608 – menţionată de Bod, dar needitată până atunci – care îi favoriza pe parohii „greci” trecuţi la calvinism, scoţându-i de sub jurisdicţia

Note:

9 Ibidem

O Idem, nr. 29/20 octombrie 1869, p.576 – 579

1 Ibidem

2 Ibidem

3 Ibidem mitropoliei Bălgradului, o diplomă a lui Gheorghe Râkoczi al II-lea din

1652 – aflată, în formă autentică, în arhiva bisericii unite din Hunedoara – privind numirea unui protopop româno-calvin în acele ţinuturi, şi o diplomă de confirmare trimisă în 1690 de Mihail Apari I arhiereului ortodox al Ardealului, conţinând clauze umilitoare pentru păstorul răsăritean, ajuns într-o situaţie de subordonare totală nu numai faţă de biserica reformată, ci şi în raport cu autorităţile politico-administrative. De altfel, adăuga profesorul blăjean, principele Apari I relua în înscrisul său din 1690 condiţiile pe care le conturase încă cu un deceniu înainte, în 1680, într-un alt act de confirmare, emis pentru mitropolitul „valah” anterior.

Iosif Budai 194. După cum se poate constata, documentele enumerate de

Cipariu în numărul 31 al Arhivei pentru filologie şi istorie vorbeau de la sine despre statutul înjositor al ierarhiei „greceşti” din Transilvania în timpul regimului protestant.

Înscrisuri princiare cu un cuprins la fel de ostil ortodocşilor se regăsesc şi în numărul 32, unde s-a publicat diploma subscrisă de

Gheorghe Râkoczi I în 10 octombrie 1643 – redată parţial şi de Bod sau de

Maior şi reluată numai în limba română în Cronica lui

Şincai – impunând păstorului „grec” din Ardeal, Simion Ştefan, 15 condiţii de acceptare a controlului calvin, şi actul adresat de Mihail Apari I lui Iosif Budai în 28

decembrie 1680 – la care s-a mai făcut trimitere în numărul anterior – adăugând încă patru clauze umilitoare celor 15 schiţate în 1643 pentru vlădicii din spaţiul intracarpatic. Tot legat de problematica presiunilor calvine, numărul 32 se încheia cu câteva gânduri relative la sfârşitul tragic al lui Sava Brancovici 195.

Episodul Sava Brancovici, ca unul extrem de reprezentativ pentru conduita arbitrară a protestanţilor faţă de răsăriteni, a ocupat o mare parte din spaţiul tipografic al numărului 33. Studiul dedicat păstorului-martir pornea de la hrisovul de confirmare emis de Gheorghe Râkoczi al II-lea în

28 decembrie 1656 şi receptat cu bucurie de către vlădică, deoarece nu cuprindea niciuna dintre „amendamentele” calvinizante pe care au fost constrânşi să le accepte atât antecesorii, cât şi succesorii săi. Cipariu preciza că documentul princiar care redeşteptase speranţele „grecilor”.

ardeleni l-a semnalat mai întâi Raich, iar din scrierile acestuia l-au preluat

Maior şi Engel. Urma apoi o detaliată istorie a familiei Brancovici, însoţită, desigur, de biografia lui Sava. Toate patimile cunoscutului mitropolit

(depunerea, torturile îndurate, sfârşitul etc.), precum şi amănuntele legate de soarta fratelui său erau extrase de profesorul blăjean din naraţiunile lui

Raich şi Engel. Numărul 33 se încheia cu etalarea unei convenţii încheiate în 1681 între Brâncoveanu şi magnatul Trni – interesantă pentru relevarea eforturilor făcute dinspre Muntenia pentru salvarea lui Sava – şi cu un fragment referitor la unirea „valahilor” cu reformaţii, detaşat dintr-un manuscris al lui Petru Bod, căruia Cipariu i-a asociat o scurtă biografie a acestui autor protestant şi o listă a lucrărilor sale 196.

Numărul 34 nu conţinea nimic despre biserica

răsăriteană din Ardeal în perioada premergătoare Unirii religioase sau în anii transferului confesional, atenţia profesorului blăjean focalizându-se pe o serie de documente care puteau contribui la reconstituirea biografiei lui Samuil

Micu 197. Numărul 35 era puţin mai bogat din punctul nostru de vedere, deoarece includea, alături de trimiteri la vieţile şi operele lui Nicolae

Olahus şi Samuil Micu, o listă a cărţilor şi documentelor rare prezervate la

Biblioteca „Szecsenyi”. Cipariu s-a inspirat în întocmirea ei cu precădere din catalogul în trei volume al manuscriselor bibliotecii, elaborat de un anume Müller de Brasso. După cum sublinia profesorul blăjean, lista era importantă şi pentru că indica unele surse extrem de utile istoriei bisericii românilor, precum manuscrisele lui Apoi, Bethlen, Cserei etc. Tot în numărul 35 începea şi faimoasa recenzie pe care Micu-Moldovan a făcut-o lucrării lui Nicolae Popea, Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a

Transilvaniei. Suprimarea şi restaurarea ei, una dintre primele manifestări mai spectaculoase ale polemicii istoriografice dintre autorii ortodocşi şi cei uniţi 198. La ea ne vom referi însă într-o altă parte a studiului nostru. Să menţionăm aici doar faptul că recenzia continua în numerele 37.

38, 39 şi 40 ale utilului periodic documentar.

De altfel, numerele finale ale Arhivei pentru filologie şi istorie, respectiv numerele 36 – 40 cuprindeau, în partea lor istorică, noi secvenţe din viaţa şi activitatea lui Nicolae Olahus şi Samuil Micu, însoţite de pasaje consistente din scrierile lor. Lor li se alăturau spicuiri suplimentare din registrul de evidenţă a manuscriselor Bibliotecii „Szecsenyi”, cu utile

Note:

194 Idem, nr. 31/1 ianuarie 1870, p.609 – 614

195 Idem, nr. 32/5 februarie 1870, p.628 – 634

196 Idem, nr. 33/15 martie 1870, p.648 – 657

197 Idem, nr. 34/20 aprilie 1870, passim

198 Idem, nr. 35/25 mai 1870, referiri la travaliile lui Katona, Pray, Filstich, Kovachich, Sulzer, Kemeny.

Miko şi ale altor autori în paginile cărora s-ar fi putut afla informaţii despre trecutul „valahilor”, la genealogii ale unor familii româneşti sau de origine română, precum Olahus, Drăgffi, Duca etc., la câteva diplome emise de

Mihai Viteazul în Ardeal, la acte şi epistole ale unor domnitori munteni, la o serie de notiţe „valahe” anonime, la documente emise sau receptate de

Biserica Română Unită, la cronicile lui Miron Costin şi Radu Greceanu, la numeroase sinteze, mai vechi sau mai noi, de istorie a Transilvaniei şi la diverse manuscrise şi tipărituri prezervate în capitala Ungariei, posibile izvoare pentru istoriografia noastră 199. În sfârşit, numerele din urmă ale periodicului documentar coordonat de Cipariu mai includeau numeroase schiţe biografice, inscripţii şi vechi acte de administraţie ecleziastică, unele dintre ele – de pildă cele din 1538, 1550 şi 1595, care confirmau că

Feleacul a fost reşedinţă episcopală ortodoxă – având o deosebită valoare istorică200. Desigur, dintre aceste surse, profesorul blăjean a parcurs numai o parte, dar sugestiile şi semnalările sale arhivistice au folosit din plin nu numai lui Bariţ şi contemporanilor săi, ci tuturor celor interesaţi de trecutul naţiunii şi mai cu seamă de istoria românilor din Ardeal şi a bisericii lor.

Revenind însă la problematica Unirii religioase, se cuvine să subliniem faptul că niciunul dintre autorii generaţiei paşoptiste care au sondat începuturile transferului confesional nu a avut o atât de mare capacitate de a explora subiectul ca şi Cipariu. Profunzimea investigaţiilor sale ne determină să ne exprimăm regretul că roadele bogate ale efortului depus de profesorul blăjean în depistarea surselor şi izvoarelor de istorie bisericească şi în parcurgerea unui imens material documentar privind starea credinţei „valahilor” în epoca premergătoare catolicizării şi în anii concretizării opţiunilor pentru Biserica Romei nu s-au întruchipat într-o lucrare cu caracter monografic pe această tematică sau

măcar într-o sinteză care să includă un capitol sau un subcapitol aparte despre începuturile

Bisericii Unite.

Din păcate, Cipariu a făcut rareori pasul de la semnalarea masivă a informaţiilor de istorie ecleziastică la interpretarea lor la o scară la fel de largă. E adevărat că el a valorificat chestiunile confesionale în câteva studii şi în textele sale didactice, însă aceste demersuri timide nu erau pe măsura impresionantei „baze de date” pe care şi-a constituit-o.

Trecând însă peste micile scăderi istoriografice ale dascălului blăjean, generate mai ales de faptul că a dat prioritate, totuşi, cercetărilor sale filologice, care i-au absorbit o mare cantitate de timp şi de energie, să remarcăm că, în investigarea Unirii religioase, Cipariu a alcătuit împreună cu Micu-Moldovan o echipă cu a cărei competenţă profesională nu putea rivaliza nimeni în epocă. Inspiraţia şi eficienţa cu care ei au colaborat, şi-au întregit unul altuia studiile şi şi-au pus reciproc în valoare preocupările au fost cu totul remarcabile.

Printre marile reuşite ale cercetărilor lor de istorie bisericească se înscria, spre exemplu, şi modul greu de combătut în care ei au demonstrat justeţea catolicizării „toleraţilor”. Paginile lor numeroase şi bine argumentate istoric despre abuzurile şi persecuţiile calvine conduceau în mod firesc înspre concluzia că singura cale de depăşire a marasmului spiritual şi social în care se zbăteau ierarhii şi credincioşii români din

Ardeal la finele evului mediu era aderarea la Biserica Romei. Ei au pus într-o lumină atât de clară această realitate, încât până şi autorii paşoptişti care au criticat începuturile Unirii religioase au fost obligaţi să o recunoască.

Chiar dacă Cipariu nu a redactat lucrări de anvergură dedicate transferului confesional românesc de la interferenţa veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea, limitându-se cu modestie, hărnicie şi migală la munca mult mai inconfortabilă de culegător de documente, ştim că în

spatele sintezei spectaculoase a lui Bariţ şi în umbra altor întreprinderi-reper în istoriografia consacrată începuturilor Bisericii Unite se ascund şi strădaniile enorme al dascălului blăjean şi pentru aceasta îi suntem recunoscători.

Note:

Idem, nr. 36/5 iulie 1870, passim; nr. 37/20 august 1870, passim; nr. 38/15

septembrie 1870, passim; nr. 39/20 octombrie 1872, passim; nr. 40/25

noiembrie 1872, passim

Idem, nr. 39, p.779

CAPITOLUL II

GENERAŢIA POSTPAŞOPTISTĂ. ATITUDINI POLEMICE ŞI ATITUDINI MODERATE. APOLOGII ŞI CONTESTĂRI

Ioan Micu-Moldovan

Dacă se are în vedere, cum e şi firesc, constatarea evidentă că scrisul istoric greco-catolic s-a maturizat în împrejurările unor acerbe „încleştări”.

cu seria mult prea lungă de autori ortodocşi contestatari ai actului de aderare a românilor la catolicism, trebuie, desigur, condusă analiza de faţă până în apropierea momentelor care au marcat debutul polemicii. Pe această cale, se ajunge cu uşurinţă la disputa Ioan Micu-Moldovan-Nicolae

Popea, un relativ tăios schimb de replici care prefigura pătimaşele luări de poziţie ale autorilor de mai târziu.

Atunci când Micu-Moldovan a luat hotărârea de a lectura critic lucrarea lui Popea, intitulată Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a

Transilvaniei. Suprimarea şi restaurarea ei, a făcut-o nu doar ca un bun autor de manuale, ci şi ca specialist cu experienţă în cercetarea trecutului bisericii româneşti. El semnase până atunci contribuţii extrem de consistente pe teme de istorie ecleziastică medievală a „valahilor” ardeleni în Arhiva pentru filologie şi istorie (la care s-a

făcut referire în subcapitolul dedicat lui Cipariu al prezentei analize), editase deja primul volum din cunoscutele Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia şi Făgăraş şi, în toiul „duelului” său istoriografic cu Popea, l-a publicat şi pe cel de-al doilea.

De altfel, reputatul autor greco-catolic a fost omul performanţelor maxime în toate domeniile în care a activat. Cariera de dascăl i-a fost onorată cu funcţia de director al şcolii Blajului, cea de cărturar şi cercetător, cu statutul de membru corespondent şi apoi titular al Academiei

Române, cea de prelat, cu demnităţile de vicar-capitular, vicar general arhiepiscopesc şi prim prelat papal al Blajului (s-a numărat şi printre candidaţii la scaunul mitropolitan), iar ca militant al cauzei naţionale, eficientele participări la conferinţe şi la mişcarea „Pronunciamentului” au fost răsplătite prin alegerea sa ca preşedinte al Astrei, în succesiunea lui

Bari (1. Şi-a câştigat prestigiul prin temeinice studii efectuate la Blaj.

Budapesta şi Viena, prin deprinderi cărturăreşti dobândite pe parcursul colaborării fructuoase cu Cipariu, prin calităţi de eminent gospodar al şcolii şi al bisericii, prin respect faţă de document şi faţă de adevărurile istoriei, prin moderaţie, prin sârguinţă şi, nu în ultimul rând, prin consecvenţă2.

Încă dinainte de a se angrena în disputele cu Popea – purtate prin intermediul Arhivei pentru filologie şi istorie de sub conducerea lui

Cipariu, a Telegrafului român şi a câtorva broşuri – Micu-Moldovan a încercat să dezvăluie unele dintre „tainele” Unirii religioase. Astfel, în primul volum al Actelor sinodale (cel referitor la documentele sinoadelor din 1742, 1751, 1764, 1782, 1850 şi 1868), într-un studiu dedicat modului de alegere a vlădicilor ardeleni, el recunoaşte că începuturile catolicizării „toleraţilor” au marcat restrângerea dreptului sinodului de a-şi desemna conducătorul. Dacă legislaţia medievală transilvană

(respectiv un articol dietal din 1579 sau diplomele lui Râkoczi şi Apari) permitea clerului superior să-şi numească vlădica, actul electoral fiind urmat de confirmarea princiară, după Unirea religioasă, scrie autorul, s-a trecut la sistemul desemnării episcopului de către împărat, pe baza a trei propuneri înaintate de sinod3. Este de apreciat atitudinea obiectivă a lui

Micu-Moldovan de a admite să dezbată şi consecinţele mai puţin plăcute ale transferului confesional românesc, precum diminuarea autonomiei ecleziastice sau decăderea mitropoliei la statutul de episcopie, chiar dacă, în stadiul de atunci al cercetărilor, el a făcut greşeala de a considera diploma a doua leopoldină a Unirii religioase, care în articolul 12 puncta noul mod de numire a episcopului, ca pe un fals iezuit. De altfel, comentând această diplomă, pe a contestat-o vehement, el nu a sesizat

Note:

1 Date biografice despre Ioan Micu-Moldovan la Ioan Lupaş, Nicolae Popea şi Ioan Micu-Moldovanu, [Discurs rostit la 8 iunie 1920 în şedinţă solemnă de Ioan Lupaş cu răspuns de Nicolae Iorga], în colecţia „Academia Română. Discursuri de recepţiune”, vol. XLVIII, Bucureşti, 1920, p.22 – 47

2 Ibidem

3 Ioan Micu-Moldovan, Acte sinodali ale Basericei Romane de Alb a Iulia şi Fagarasiu, vol. I, Blaj, 1869, p.167 – 187

uriaşa valoare juridică şi politică pentru „toleraţi” a actului, insistând doar asupra consecinţelor sale catastrofice, legate de impunerea instituţiei teologului iezuit4.

A revenit asupra deciziilor confesionale româneşti din anii 1697 – 1701

şi în volumul al doilea al Actelor sinodale –, cel cu privire la materialele sinoadelor din 1700, 1725, 1728, 1732, 1738, 1739, 1772, 1821, 1833 şi

1869. Aici însă, referindu-se la debuturile convertirii românilor ardeleni la catolicism, reputatul specialist a

renunţat cu totul la consideraţiile personale, mărginindu-se la redarea protocoalelor şedinţelor din 4 şi 5

septembrie 1700, a manifestului de unire din 5 septembrie 1700, cu varianta sa latină, şi a canoanelor sinodale din 14 septembrie 1700, în forma în care toate aceste documente fuseseră deja publicate de Petru

Maior, A.T. Laurian şi Nicolae Bălcescu5.

Micu-Moldovan nu a deschis disputa cu Popea nici de dragul polemicii şi nici din dorinţa de a se face remarcat cu orice preţ. De altfel, numeroasele scrieri cu caracter didactic, calitatea periodicului intitulat

Foaia scolastecă, pe care l-a redactat cu multă pasiune, manualele foarte bine primite, precum Geografia Ardealului sau Istoria patriei, magistralul studiu în 12 serii publicat în Arhiva pentru filologie şi istorie a lui Cipariu

— Consacrat neutralizării tezei existenţei libertăţii de conştiinţă în

Transilvania medievală şi focalizat cu precădere asupra situaţiei bisericii româneşti în epoca principatului calvin6 – şi alte aspecte ale bogatei sale activităţi îl puteau impune ca reputat autor şi ca investigator apreciat al trecutului confesional, chiar fără implicarea într-o confruntare teoretică pe care, de fapt, nu şi-a dorit-o7. L-a îndemnat însă în a primi provocarea istorică lui Popea respectul său faţă de adevăr şi obiectivitatea metodologică, repere morale şi profesionale pe care le-a promovat toată viaţa. Nu trebuie uitat faptul că, deşi s-a distins şi prin calităţile de desăvârşit prelat greco-catolic, el nu s-a situat pe poziţiile unui apărător fanatic al Unirii religioase sau de apologet al acesteia. Nu a făcut niciun rabat, de dragul preocupărilor confesionale, la calitatea cercetărilor pe care le-a întreprins şi nu şi-a croit false scrupule în a aborda, nu numai în volumele Acte sinodale – amintite în rândurile de mai sus – laturile şi efectele mai mult sau mai puţin umbrite ale transferului confesional al românilor ardeleni. Într-un ton lipsit total de ură sau de dispreţ faţă de autorii ortodocşi, el a admis de mai multe ori că Unirea religioasă a fracturat societatea noastră şi

că, profitând de consecinţele separării de credinţă, străinii au dorit şi au reuşit să-i facă pe români să se certe între ei.

Dar, tot fără patimă, nu a uitat să adauge la consideraţiile sale critice o nedumerire extrem de actuală, şi anume aceea că există şi la alte popoare trei sau patru religii, ceea ce nu-i împiedică pe cetăţeni să se aibă ca fraţii.

Paradoxal, deşi nu a fost un coleric, un orgolios sau un pasionat în a formula sentinţe, Micu-Moldovan se mai avântase în două polemici relativ puternice. Una a purtat-o cu Titu Maiorescu, pe tema direcţiilor de dezvoltare ale culturii şi educaţiei populare, iar cealaltă a reprezentat, în fapt, o luare de poziţie împotriva scrierilor istoricului german Wattenbach, care, interesat de saşii ardeleni, în contextul referirilor la comunităţile lor, schiţase şi câteva opinii injurioase la adresa românilor8. Confruntările de idei, mai mult sau mai puţin vehemente, cu aceste personalităţi i-au adus autorului blăjean un plus de experienţă, i-au conferit o anume uşurinţă în susţinerea demonstraţiilor şi i-au indus un important aport calitativ în construirea argumentaţiilor. Toate acestea se resimt şi în ceea ce priveşte desfăşurarea disputei sale cu Popea, asupra căreia nu vom insista decât din perspectiva ecourilor ei în istoriografia Unirii religioase.

În acelaşi an al apariţiei lucrării lui Popea cu privire la problematica suprimării şi restaurării vechii mitropolii ortodoxe ardelene, care lansase excesive acuze la adresa catolicizării unei părţi a românilor ardeleni9.

Micu-Moldovan a pregătit deja un răspuns pe măsura afrontului adus de protejatul lui Şaguna trecutului Bisericii Unite. În articolul său din Arhiva pentru filologie şi istorie10, autorul blăjean surprindea, pe bună dreptate, părţile cele mai vulnerabile ale studiului Vechia Metropolia Ortodosă a

Transilvaniei –, adică cele „tehnice”, legate de nerespectarea obligaţiei

Note:

Ibidem

Ibidem, vol. II, Blaj, 1872, passim

Prezentat de asemenea pe larg în subcapitolul dedicat lui Cipariu al lucrării de faţă. Ioan Lupaş, Nicolae Popea şi Ioan Micu-Moldovanu, loc. cit.

Ibidem

Nicolae Popea, Vechia Metropolia Ortodosa a Transilvaniei. Suprimerea şi restaurarea ei, Sibiu, 1870, passim

O A se vedea „Archivu pentru filologia şi istoria”, nr. 35/25 mai 1870, p.700 – 702;

nr. 37/20 august 1870, p.739 – 744; nr. 38/15 septembrie 1870, p.758 – 759;

nr. 39/20 octombrie 1872, p.780 – 783 şi nr. 40/25 noiembrie 1872, p.791 – 796

verificării prealabile a veridicităţii documentelor citate, de lipsa controlului şi a procedurii de confruntare a surselor şi de absenţa unei elementare critici asupra materialului arhivistic utilizat. Publicând numai anumite versiuni ale unor acte, pregătind eronat documentele pentru tipar, înlocuind, deseori, textele originale doar cu interpretări ale lor, Popea a ajuns, susţinea Micu-Moldovan, să facă, de fapt, istoria, nu să o reconstituie aşa cum ar fi trebuit. În aceste condiţii de analiză superficială, nu e de mirare – scria în continuare profesorul blăjean – că cercetătorul ortodox nu a putut evita câteva mari greşeli de conţinut în evaluarea Unirii religioase şi că nu a adus, în realitate, nimic nou – nici ca informaţie, nici ca punct de vedere – pentru istoria bisericii româneşti de până la 184811.

Nu exista nimic pătimaş sau acid în consideraţiile lui Micu-Moldovan asupra cărţii lui Popea, ci, mai degrabă, ele reflectau o firească dorinţă, manifestată de orice specialist, de respectare a adevărurilor trecutului şi a unor norme fundamentale specifice cercetării istorice. Din păcate, din acest punct, polemica a devenit mult mai pătimaşă. Interpretând observaţiile care i s-au făcut drept un atac la persoană, Popea a replicat în Telegraful

Român12 printr-o Contracritică, în care nu s-a

mulţumit să răspundă punctual semnalărilor receptate, ci a reiterat, cu înverşunare şi evidentă satisfacţie, mai vechile sale reproşuri în legătură cu opţiunea unei părţi a românilor ardeleni pentru Biserica Romei.

Ultima etapă, relevantă în plan istoriografic, a acestei dispute de idei a fost cea a publicării de către Micu-Moldovan a broşurii Spicuire în istoria bisericească a românilor –, în care a încercat să revină la moderaţia momentelor de început ale polemicii. Aici, profesorul blăjean a dat expresie, poate, celor mai valoroase gânduri ale sale referitoare la Unirea religioasă, mai importante chiar decât tentativa, trecută pe un loc secundar între priorităţile studiului, de a para loviturile încasate prin Contracritica lui Popea. Din nou, ca de atâtea ori, autorul, deşi însemnat cleric greco-catolic, nu a ocolit părţile negative ale transferului confesional românesc. Spre exemplu, departe de el intenţia de a fi susţinut ideea exagerată că, în anii 1697 – 1701, toţi românii acceptaseră catolicismul. Nu s-a opus, de asemenea, nici consideraţiilor lui Popea, care definiseră Unirea religioasă ca pe o dezbinare a corpului naţiunii. A acceptat chiar şi ipoteza că din integrarea în Biserica Romei s-au plămădit şi se vor plămădi în continuare şi aspecte mai puţin favorabile pentru societatea noastră. Dar, a subliniat tot el, direcţiile pe care le-au deschis deciziile confesionale de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea în planul culturii şi pentru dezvoltarea spiritului răscumpără din belşug toate eventualele suferinţe provocate prin catolicizare. În fond, scria Micu-Moldovan cu nostalgii oarecum romantice, românii nu s-au persecutat şi maltratat din cauza confesiunilor lor, ci datorită intrigilor străine care au ştiut să exploateze un anume egoism caracteristic naţiei. În mod repetat şi nu întâmplător, cu nădejdea că va stimula toleranţa ortodoxă, el a revenit la exemplul altor popoare separate confesional, dar legate printr-un matur simţ cetăţenesc şi naţional. S-a declarat optimist în acest sens, argumentând că şi românii au avut momentele lor de înţelegere, pe baza cărora, cu puţină

ambiţie, s-ar putea reinstaura o atmosferă paşnică13.

Reputatul prelat blăjean nu s-a aruncat hazardat în apărarea Unirii religioase. Argumentele sale sunt mereu de bun simţ, cumpănite, eficiente şi, unele dintre ele, extrem de valoroase prin actualitatea lor, realitate uşor de sesizat dacă le raportăm la mentalul public al României de astăzi. Pentru un popor ca al nostru, cu obsesia omogenităţii, ar părea chiar şi acum prea înaintate constatările autorului potrivit cărora, în fond, nicio naţiune nu poate evita dezbinările din corpul ei, că nicio etnie luminată nu mai caută unitatea credinţei şi că, prin aceasta, se defineşte noua direcţie a libertăţii depline spre care se îndreaptă lumea (probabil comunitatea mondială).

După genialul salt ideatic peste vremuri, Micu-Moldovan a revenit la contextul politic al epocii sale, exprimându-şi, pe bună dreptate, nedumerirea că românii, deşi trăiau sub trei împăraţi, se plângeau mai mult de dezbinarea confesională decât de cea politică, un act desuet din moment ce nici măcar turcii nu mai agitau flamura verde a profetului spre a stârpi alte credinţe. Surprinzător de modernă se dovedeşte a fi şi disocierea parţială pe care el o face între religie şi cultură. E adevărat, recunoştea autorul, că o adevărată cultură are ca scop binele şi fericirea omului, dar ce înseamnă oare cultură adevărată, în situaţia în care fiecare îşi consideră propria religie drept cea adevărată14? Retorica întrebare sublinia, de fapt.

Note:

12 Idem, nr. 36/25 mai 1870, p.700 – 702

13 În nr. 16 – 18/1873, dar replica s-a publicat şi într-o formă broşată de circa 70 de pagini, la Sibiu, tot în anul 1873.

Ioan Micu-Moldovan, Spicuire în istoria bisericească a românilor. Răspuns la contracritica domnului Nicolae Popea, Blaj, 1873, p.3 – 40

14 Ibidem gradul mai mare de generalitate al culturii, domeniu în care religiile se înscriu şi pe care îl influenţează cu specificul lor.

Dintre toate sugestiile inedite ale lui Micu-Moldovan, cea mai temerară a fost aceea care susţinea că nici dezbinarea confesională, nici cea politică şi nici cea socială nu atrag după ele prăbuşirea naţiunilor, dând ca exemplu, în acest sens, lumea spaniolă şi cea germană. Autorul a făcut, astfel, o nouă trimitere involuntară la epoca actuală, în care multe tabuuri ale istoriilor naţionale (inclusiv idealul unităţii prin anularea diversităţii)

sunt puse în discuţie cu mult simţ critic, într-un spirit universalist. Chiar dacă exemplele sale nu păreau cele mai potrivite – marile popoare europene, precum cel spaniol sau cel german, depăşind cu mult înaintea celor mici idealul uniformităţii – ele au fost date doar pentru a accentua avertismentul că, în niciun caz, unitatea religiei nu întăreşte statul 15.

Împotriva acuzei formulate de specialiştii ortodocşi (în cazul în speţă de Popea) cum că Unirea religioasă a dat expresie unor interese socio-economice şi că ar fi avut doar o motivaţie materială, profesorul blăjean a observat, pe bună dreptate, că lipsesc documentele care să permită o investigaţie a mentalităţii epocii. Desigur că presiunile politice exercitate asupra românilor şi încercările de ademenire a lor se impun de la sine în prim-planul desfăşurării evenimentelor, dar acestea nu justifică pe deplin catolicizarea şi nu constituie cauza unică a transferului confesional.

În opinia lui Micu-Moldovan, pare simplist a judeca în aceşti termeni şi, pentru că e imposibil a sonda convingerile celor ce acceptaseră propunerile iezuite, orice sentinţă privind temeiurile deciziilor lui Teofil şi Atanasie

Anghel s-ar dovedi nejustificată. De altfel, continuă el, problema mare nu este aceea a trecerilor de la o confesiune la alta, care nu au cum dăuna naţiei, ci egoismul „spurcat”, ce prin promovarea urii împiedică înflorirea ambelor credinţe şi întâlnirea lor pe coordonate naţionale16.

Deşi a recunoaşte slăbiciunile propriului popor nu e un gest la îndemâna oricărui cercetător al trecutului,

pentru a-şi menţine obiectivitatea, autorul a avut curajul de a insista în această direcţie. Astfel, arăta el, dacă nu ar fi existat Unirea religioasă, alte subiecte ar fi dat glas patimilor sau pasiunilor româneşti (se exemplifica, în acest punct, cu rivalităţile moldo-muntene din Regat, cu disputele dintre liderii activişti şi cei pasivişti ai mişcării naţionale din Ardeal şi Ungaria etc.)

Temperamentul public şi politic al poporului nostru nu este însă îngrijorător şi nici unic, deoarece şi în situaţia altor naţiuni (vezi cazul francezilor), deşi s-a închis capitolul persecuţiilor religioase, patimile s-au revărsat în politică şi au rămas la fel de mari.

După aceste reflecţii surprinzător de actuale, specifice mai degrabă psihologiei sociale şi comportamentale, Micu-Moldovan s-a regrupat teoretic pe o linie clasică şi moderată de apărare a Unirii religioase. El a pus în lumină formalismul total al structurii mitropolitane ortodoxe din timpul principatului calvin, atotputernicia superintendenţei calvine, atribuţiile reduse la minim ale vlădicilor de secol XVII (echivalente cu cele ale unor protopopi din veacul al XIX-lea) şi alte aspecte umilitoare pentru biserica română, ce şi-a pierdut într-atât esenţa ortodoxă, încât devenise o instituţie secundară unită cu instituţia reformată. În acest context, din perspectiva dreptului canonic, deciziile lui Teofil şi Atanasie Anghel nu au constituit în niciun caz „o trădare”, ci o trecere de la o unire la alta, iar din punct de vedere naţional, ele au realizat un uriaş salt calitativ, care şi-a extins efectele până dincolo de anul 1848, efecte reflectate de diferenţele mari de cultură şi şcolarizare dintre uniţi şi ortodocşi 17.

Profesorul blăjean a recunoscut că ortodocşii au fost supuşi la persecuţii, în veacul al XVIII-lea, de către autorităţi şi de către celelalte confesiuni, dar, în contrapondere, el a subliniat şi faptul că nedreptăţile respective erau mai vechi decât catolicizarea, îşi aveau originile într-o perioadă chiar anterioară principatului calvin şi, ca atare, nu s-au datorat nicidecum Unirii

religioase. Interesante şi eficiente în dezbaterea istoriografică sunt şi argumentele logice, etice şi morale, alăturate de

Micu-Moldovan, în expunerea sa, argumentelor istorice. Dintre ele spicuim doar câteva: nicio biserică nu se poate considera lăudabilă, dispreţuindu-le pe celelalte şi catalogându-le drept condamnabile; nicio religie sau confesiune nu are întâietate asupra celorlalte, nu le poate trata pe acestea ca negaţiune a propriei entităţi şi nu se poate lăţi fără a avea conştiinţa stricăciunilor produse celor din jur; nicio credinţă nu are dreptul să-şi susţină extinderea, anulându-le celorlalte această posibilitate; religia nu este ereditară, ci e o proprietate câştigată prin sine de fiecare individ (dacă s-ar fi moştenit de la strămoşi, poporul român ar fi trebuit să rămână apostat, având în vedere spiritualitatea dacilor şi romanilor, sau protestant, luând în considerare uniunea cu calvinii din veacul al XVII-lea) etc18.

Transformând, pe alocuri, discursul istoric într-unul cotidian, bazat pe raţionamente de bun simţ ce nu sunt neapărat extrase din câmpul demonstraţiei de specialitate şi renunţând uneori la instrumentarul convenţional de cercetare, autorul a făcut lectura textului său mult mai agreabilă şi mai captivantă. Desigur, acest mod sincopat de a etala analiza nu dăunează construcţiei teoretice în ansamblul ei şi nu diminuează calitatea investigaţiei, deoarece apelul la faptul istoric rămâne, totuşi, prioritar. Din şirul realităţilor trecutului cu ajutorul cărora Micu-Moldovan l-a contrazis justificat pe Popea, cele mai importante ar fi: şi ortodocşii au comis numeroase atrocităţi contra greco-catolicilor (există documente care reflectă grave abuzuri făcute de ambele tabere); răsăritenii au fost oprimaţi mai cu seamă de regimul politic, nu de fraţii lor uniţi; niciuna dintre cele două mitropolii româneşti din Ardeal de la sfârşitul secolului al XIX-lea nu putea fi identificată cu vechea mitropolie din timpul principatului calvin, deoarece ele aveau alte profesiuni de credinţă decât cea din urmă; decizia lui Atanasie Anghel şi

a sinodului său de aderare la Biserica Romei a fost urmată de majoritatea credincioşilor şi, din respectivul motiv, s-a dezmembrat mitropolia ortodoxă, un corp moral neputând exista fără un organism (e unul dintre puţinele puncte slabe ale naraţiunii, în acest punct prelatul blăjean exagerând, deoarece era clar că dieceza orientală a fost dizolvată printr-un abuz al Curţii, că de fapt organismul ortodox nu a dispărut şi că, tocmai de aceea, după jumătatea veacului al XVIII-lea, s-a şi impus restaurarea instituţională a ierarhiei superioare „greceşti”, cel puţin sub forma unei episcopii) etc 19.

Tot ca o mică parte vulnerabilă a analizei este şi aceea care face apel la conscripţiile de preoţi din timpul lui Atanasie Anghel şi, mai apoi.

Inochentie Micu, pentru a demonstra inconsistenţa comunităţii ortodoxe ardelene în raport cu masa celor uniţi, în primele decenii ale transferului confesional. Având în vedere împrejurările politice ale epocii, datele consemnărilor statistice respective nu reprezintă nici pe departe certitudini ale unei demonstraţii temeinice. După cum nu se poate interpreta ca certitudine nicio altă afirmaţie a autorului, potrivit căreia vlădica Atanasie ar fi deţinut rangul de mitropolit unit până la sfârşitul vieţii, în descendenţa sa directă situându-se, mai târziu, Şuluţiu şi Vancea. Această judecată a lui

Micu-Moldovan, deşi are pretenţia de a fi asertorică, nu depăşeşte nivelul simplei speculaţii sau al unui artificiu din domeniul dreptului canonic.

Suportul istoric real al unui astfel de raţionament se lasă încă aşteptat, neputându-se clădi doar pe câteva trimiteri la titulaturile atât de variate, atribuite – înainte sau după anul 1700 – episcopului român din

Transilvania. De altfel, însuşi profesorul blăjean a recunoscut, cu câteva rânduri mai jos (atunci când s-a referit la faptul că nu există probe cum că

Leopold I l-ar fi confirmat pe Atanasie Anghel de două ori), că vlădica a primit, după ce a finalizat Unirea religioasă, o singură diplomă imperială şi că respectivul

act îi recunoştea doar calitatea de episcop20. Infiltrarea unor contradicţii de discurs de acest gen în lucrările tuturor autorilor care au sondat subiectul catolicizării „toleraţilor” era însă inerentă, având în vedere complexitatea şi anvergura subiectului, lacunele de documentare, precum şi câmpul limitat al metodologiilor de cercetare de la finele veacului al

XIX-lea.

În schimb, s-au dovedit deosebit de consistente, de inedite şi de bine documentate referirile lui Micu-Moldovan la donaţiile lui Brâncoveanu către biserica română din Transilvania. S-a subliniat, cu privire la această chestiune, că moşia Merişanilor a fost dăruită de domnitorul muntean din averea sa, nu din cea a principatului; s-au prezentat documentele originale de danie – emise la un an după Unirea religioasă – care statutau privilegiile a 20 de ungureni aşteptaţi să se aşeze pe domeniul cedat; s-a expus ipoteza potrivit căreia Brâncoveanu, cu toate că pierduse speranţa restaurării mitropoliei ortodoxe, a continuat să înzestreze ierarhia română din Ardeal, în ideea de a-i prezerva măcar specificul naţional şi s-a încercat să se susţină varianta că bunurile funciare oferite nu s-au retras de către autorităţile Ţării Româneşti, ci au fost părăsite de episcopia unită la presiunile Curţii şi ale iezuiţilor, forţe ce şi-au propus să întrerupă legăturile de orice fel dintre românii aflaţi de o parte şi de alta a

Carpaţilor21. Desigur, până ca versiunea aceasta a cedării Merişanilor din iniţiativa proprie a Bisericii Greco-Catolice să fie inclusă între certitudinile istorice drumul este lung, dar sugestia originală a autorului, temeinic sprijinită documentar, pare plauzibilă, iar argumentaţia ei îmbracă forme măiestre.

După câteva referiri la situaţia Unirii religioase din Ungaria

Superioară în secolul al XVII-lea şi la identitatea confesională a lui Petru

Partenie, prin care profesorul blăjean demontează cu

îndemânare unele teorii ale lui Popea, competenta analiză privind cauzele, momentele importante şi efectele catolicizării românilor în pragul epocii moderne se încheie, lăsând cititorului impresia că disputa cu reprezentantul istoriografiei ortodoxe a fost tranşată de partea lui Micu-Moldovan. În realitate, angajarea în polemică nu a constituit un obiectiv în sine pentru reputatul prelat al Blajului, ci, mai curând, un pretext pentru aprofundarea şi valorificarea unor cercetări anterioare legate de evenimentele anilor

1697 – 1701. Efortul său de restituire a Unirii religioase într-o formă cât mai apropiată de adevărul istoric nu a fost scutit de unele imperfecţiuni (printre care cea mai mare a fost aceea de a interpreta a doua diplomă leopoldină a transferului confesional ca pe un fals iezuit, fără a-i sesiza covârşitoarele implicaţii naţionale). Însă marele merit al acestui onest autor a constat, în primul rând, în insistenţa sa de a depăşi orice suspiciune de abordare partizană. În acest sens, a ajuns chiar să contemple cu un uşor amuzament patimile care se revărsau abundent dinspre ambele „tabere” şi devastau literatura de specialitate a epocii. Cu fină ironie, l-a comparat pe ortodoxul

Popea cu greco-catolicul Şuluţiu, iar predilecţia lor pentru propria confesiune şi refuzul de a accepta recunoaşterea unor slăbiciuni ale trecutului bisericilor din care făceau parte le-a apreciat de-a dreptul ca pe nişte „morburi” 22.

Nimic mai potrivit deci decât a încheia prezentul fragment retrospectiv legat de Micu-Moldovan chiar cu gândurile acestei mari personalităţi a Blajului, mai sugestive decât orice caracterizare istoriografică pe care i-ar putea-o schiţa cineva: „Ce se ţine de alte imputări, însemnez numai atât: nu am măgulit niciodată pe nimeni, nici nu voi măguli cândva: aleagă-se ce se va alege. M-am străduit, fără căutare, a spune adevărul în faţă, şi de aceea mi s-au mai supărat şi alţii pe lângă domnul Popea; dar bun e Domnul, le va trece la toţi şi iarăşi va fi pace!” 23

II.2. Ioan Ardeleanu

În ansamblul extrem de încărcat al cercetărilor privind Unirea religioasă a românilor, un mic segment aparţine profesorului beiuşan, ulterior blăjean, Ioan Ardeleanu. Afirmându-se, în primul rând, prin combativitatea sa inepuizabilă, acest dascăl a fost, la un moment dat, chiar constrâns să-şi abandoneze catedra, datorită modului vehement în care şi-a exprimat sentimentele româneşti, într-o epocă abundentă în suspiciuni şi restricţionări de natură politică. Naţionalismul său – pe bună dreptate exacerbat de împrejurările nefericite ale vremii – nu l-a împiedicat în a redacta o operă istoriografică onestă şi de mare utilitate, având în vedere stadiul de atunci al scrisului istoric confesional. El şi-a câştigat reputaţia de harnic şi competent investigator al trecutului bisericii româneşti îndeosebi prin lucrarea Istori a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari, o monografie pe care a elaborat-o în anii activităţii sale didactice la gimnaziul din Beiuş şi în care a valorificat numeroase documente legate de istoria românilor, colectate la Roma (cu precădere din Arhivele

Congregaţiei de Propaganda Fide). Pe lângă aceste bogate surse, Ardeleanu a fructificat în argumentaţia pasajelor sale analitice dedicate anilor Unirii religioase şi acte extrase din arhivele orădene, unele rânduri ale lui

Patachich, textele lui Bunyitay, câteva dintre materialele adunate de

Hurmuzaki, sinteza de istorie bisericească a lui Şaguna, lucrarea lui Popea despre vechea mitropolie a Transilvaniei şi, bineînţeles, cunoscuta carte a lui Nilles.

Istori a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari se constituie din două părţi. Prima, intitulată Scurtă privire asupra faseloru credinţiei creştine la Romani de la creştinarea loru până la începutulu seclului XVIII24, interesează mai puţin din punctul de vedere al studiului nostru, necuprinzând consideraţii semnificative asupra momentului transferului confesional al românilor ardeleni. În schimb, partea a doua, care are titlul Istori a

Romaniloru dein Diecesea Oradei-Mari înainte şi după propagarea Calvinismului până la anulu 1805, face anumite trimiteri interesante la prima etapă a Unirii religioase, punând accentul pe relevarea acţiunilor determinante ale episcopiei „latine” a Oradiei şi pe

Note:

22 Ioan Lupaş, Nicolae Popea şi Ioan Micu-Moldovanu, loc. cit.

23 Ioan Micu-Moldovanu, Spicuire în istoria bisericească a românilor –, p.31 Publicată la Gherla, în 1883.

sublinierea influenţei consistente a centrului unit de la Mukacevo în catolicizarea „grecilor” din vecinătatea apuseană a Transilvaniei25. Astfel, autorul specifică faptul că episcopul „latin” Benkovics ceruse ajutorul celui de la Mukacevo, Iosif de Camillis, pentru a-şi îndeplini obiectivele prozelitiste printre românii vestici şi că acesta din urmă venise repede la

Oradea, acţiune urmată imediat de publicarea privilegiilor pentru noii aderenţi la credinţa romană.

Se mai arată că liderul rutean iniţiase deja procedurile de hirotonire a preoţilor în zonă, dar, deoarece Bihorul se situa departe de reşedinţa sa diecezană, eparhia de Mukacevo nu a reuşit să încorporeze toţi românii din

Partium. În consecinţă, unii credincioşi „greci” au trecut sub jurisdicţia romano-catolicilor orădeni, episcopul „latin” deschizând bisericile şi pentru ei şi permiţându-le, totodată, să-şi exercite rânduielile răsăritene26.

Relaţiile dintre „latini” şi „greci”, adaugă profesorul beiuşan, s-au deteriorat însă, datorită impunerii de către episcopul-comite a celor de curând câştigaţi pentru religia Casei imperiale, decizie care a obstaculat extinderea transferului confesional şi a stimulat amestecul dăunător al vlădicilor sârbi de la Arad în regiune27.

În aparenţă, perspectiva lui Ioan Ardeleanu asupra primelor secvenţe ale Unirii religioase, construită pe baze metodologice pozitiviste, este una mult prea simplă. Dacă ţinem însă cont de nivelul de atunci al studiilor consacrate

respectivei tematici, observăm că cercetarea sa se înscrie printre primele intenţii de a reconstitui la dimensiuni lărgite cadrul general al catolicizării românilor şi de a corela organic ceea ce s-a petrecut în plan religios în Partium cu evenimentele într-o oarecare măsură similare din

Transilvania. Tratând catolicizarea „grecilor” de la graniţa apuseană a provinciei intracarpatice ca stadiu de debut al Unirii „toleraţilor” din

Transilvania cu Biserica Romei, autorul oferea, la vremea aceea, utile sugestii privind modul de abordare a transferului confesional românesc.

Această constatare explică, credem, în suficientă măsură includerea sa în prezenta expunere istoriografică.

Note:

Ioan Ardeleanu, Istori a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari, vol. II-Istori a Romaniloru dein Diecesea Oradei-Mari înainte şi după propagarea Calvinismului până la anulu 1805, Blaj, 1888, p.20 – 23

Ibidem

Ibidem, p.23 – 25

II.3. Alexandru Grama

Materialul de faţă – limitat cronologic, din considerentele obiective, la o durată de nici două secole de istoriografie confesională – se cuvine a se continua cu câteva cuvinte despre acest remarcabil personaj, nu numai din considerentul că el a făcut parte din seria distinşilor canonici, oratori şi dascăli ai Blajului şi, de bună seamă – în calitate de profesor de istoria bisericii şi drept canonic, iar mai apoi ca rector al seminarului teologic – a adus nepreţuite servicii Mitropoliei Române Unite. Vom zăbovi asupra activităţii sale şi din motivul că, pe lângă admirabilul travaliu didactic şi teologic, Grama a găsit răgazul de a marca unele contribuţii oarecum importante la istoriografia catolicizării românilor ardeleni. Desigur că aportul său la investigarea transferului confesional al „valahilor” nu se defineşte neapărat în termeni superlativi, aceasta cu atât mai mult cu cât rigoarea unei relativ

îndelungate cariere clericale şi pedagogice i-a indus o anume rigiditate spirituală şi o doză substanţială de conservatorism, care l-au determinat să ia atitudine împotriva noilor curente culturale şi ştiinţifice (vezi, de exemplu, studiul său despre Eminescu).

Ancorarea sa în tradiţie este o tendinţă ce se resimte uşor şi în principalele lucrări de istorie bisericească pe care le-a elaborat, respectiv

Istori a Basericei Romanesci Unite cu Rom a de la începutulu creştinismului pana în dilele nostre28 şi Instituţiunile calvinesci în biserica românească din Ardelu29. În special în rândurile primei cărţi, el a păstrat mult din stilul amplu şi din farmecul literaturii istorice iezuite, exprimându-şi în mod deschis admiraţia faţă de cunoscutul autor Nilles, profesor, după cum se ştie, la Universitatea din Innsbruck. Deşi nu a avut o viaţă prea lungă (s-a stins la 47 de ani), Grama a făcut în rândurile sale dovada unei surprinzătoare maturităţi. Exprimările sale bine cumpănite sunt însă umbrite de subiectivitatea destul de consistentă a argumentaţiei.

În Istori a Basericei Romanesci... pasajele referitoare la Unirea religioasă se succed într-o ordine menită a răsturna toate acuzele lansate de istoricii ortodocşi. Din acest motiv, se insistă în a se demonstra că opţiunea

Note:

Publicată la Blaj, în 1884.

Publicată la Blaj, în 1895.

românilor pentru catolicism era unica soluţie de contracarare a proiectelor patriarhului Dosoftei al Ierusalimului, personalitatea înşelătoare care prin instrucţiunile dictate lui Atanasie Anghel şi-a demascat intenţiile privind slavizarea bisericii româneşti. Ameninţarea era cu atât mai mare, susţine canonicul blăjean, cu cât de-abia de curând se introdusese, cu greu, limba română ca limbă de cult30. Transferul confesional reprezenta de asemenea, în viziunea lui Grama, rezolvarea salvatoare în faţa „maşinaţiunilor”.

calvine vizând supunerea totală a bisericii româneşti.

În contextul acestor pericole prezentate cu migală, se acordă, desigur, un spaţiu extins sinodului din septembrie 1700, considerat în mod exagerat de autor drept „cea mai mare adunare a Românilor ardeleni de care ne aminteşte istoria” 31. Nu mai puţin importante i se par autorului şi sinoadele ulterioare care au avut rolul de a curma ultimele intrigi calvine şi de a consolida noul făgaş ales de clerul superior românesc din Ardeal. Sunt subliniate, în rândurile dedicate actului de aderare a românilor la catolicism, meritele enorme ale iezuiţilor în împlinirea noii opţiuni religioase. Dacă pentru istoricii ortodocşi implicarea iezuiţilor în ceea ce s-a întâmplat în jurul anului 1700 a constituit un bun argument în formularea unor acuze suplimentare la adresa transferului confesional, Grama a definit sprijinul iezuit ca pe un factor meritoriu, care conferă un plus de prestigiu evenimentului religios analizat.

Pe aceeaşi linie idealizantă, el a lăudat activitatea şi eficienţa teologului iezuit, o personalitate privită cu reticenţă până şi în sânul Bisericii Unite.

Interesant este faptul că, în ceea ce priveşte rolul catolicismului maghiar în desfăşurarea evenimentelor, reputatul profesor al Blajului formulează cu totul alte judecăţi de valoare decât cele legate de activitatea iezuiţilor. Astfel, referindu-se, în aceeaşi lucrare, la întemeierea mai târzie a episcopiei unite de la Oradea, canonicul consideră că, în zona Bihorului, comiţii-episcopi romano-catolici mai degrabă au înfrânat decât au stimulat

(datorită pretenţiilor lor exagerate faţă de români) extinderea şi consolidarea Unirii religioase32. Aprecierea aceasta este rodul unui efort al semnatarului cărţii de a tinde înspre mult dorita atitudine imparţială, dar întreprinderile sale de acest gen nu sunt decât sporadice. Prin trăsăturile ei

Note:

Alexandru Grama, Istoria Basericei Romanesci –, p.83 – 84

Ibidem, p.90

Ibidem, subcapitolul Originea diecesei greco-catolice de Oradea-Mare, p.161 – 167

generale enumerate în rândurile de mai sus, este evident că perspectiva lui

Grama expusă în Istori a Basericei Romanesci... nu rezistă exigenţelor criticii istoriografice actuale.

Mai eficient în contribuţia sa la progresul scrisului istoric românesc s-a arătat a fi în lucrarea Instituţiunile calvinesci... o primă analiză profundă a componentelor administrativ-spirituale ale Bisericii Unite, cărora autorul le descifrează temeiul juridic şi le conturează cu acurateţe atribuţiunile. Cele mai explicite şi mai bine construite pasaje ale amplului studiu se referă la instituţia soborului, în legătură cu care teologul blăjean ne specifică faptul că, după Unirea religioasă, şi-a pierdut dreptul de a-l depune şi judeca pe mitropolit, limitându-se doar la a-i alege pe asesorii scaunului diecezan de judecată (în număr de 12), la a participa la sfinţirea vlădicăi, la a stabili pedepsele pentru abaterile clerului şi ale credincioşilor şi la a aproba statutele eparhiale. Sinodul încetând să mai fie jurisdicţiunea bisericească supremă, se marca prin catolicizare o scădere a autonomiei ecleziastice, pe care semnatarul lucrării o recunoştea cu onestitate33.

Aplicând excelent în analiza sa normele şi principiile de drept canonic, el a deschis o nouă direcţie de studiu, pe care au urmat-o apoi şi alţi specialişti în legislaţie ecleziastică. Această „radiografie istorico-juridică" a lui Grama a fost atât de temeinică – de altfel ea a fost finalizată la mai bine de un deceniu de la apariţia operei Istori a Basericei Romanesci... evidenţiindu-se maturitatea câştigată între timp de autor în mânuirea instrumentarului de cercetare – încât a continuat şi continuă să rămână de mai bine de un secol în atenţia celor interesaţi de trecutul bisericilor române. E firesc deci ca lucrarea sus amintită să apară în istoriografia confesională ca una dintre cele mai des citate referinţe bibliografice.

II.4. Nicolae Densuşianu

Dintre autorii de religie greco-catolică preocupaţi de

Unirea religioasă, cea mai controversată personalitate a fost, fără îndoială, Nicolae

Densuşianu. În aparenţă, pare greu de înţeles felul în care un cercetător de o asemenea valoare, fiu de preot unit, cu studii primare şi gimnaziale efectuate iniţial la o şcoală franciscană, iar apoi în reputatul centru şcolar

Note:

Idem, Instituţiunile calvineşti –, p.26

românesc al Blajului, ajunge să atace cu o vehemenţă de-a dreptul demolatoare documentele privind întemeierea Bisericii Române Unite.

Cunoaşterea câtorva aspecte semnificative ale vieţii sale poate însă lămuri, oarecum, atitudinea pe care a avut-o faţă de propria credinţă.

Trebuie avut în vedere, în primul rând, faptul că Densuşianu a fost, ani îndelungaţi, strâns legat de mediile ortodoxe. În această atmosferă, el şi-a definitivat pregătirea şi şi-a desfăşurat întreaga activitate. Nici ca student la Academia de drept din Sibiu, nici ca notar la Făgăraş şi nici ca practicant, iar mai apoi ca avocat în Braşov34, el nu a avut posibilitatea de a menţine contacte permanente cu cercurile greco-catolice. Încă din anii tinereţii, s-a orientat înspre lumea ortodoxă românească extracarpatică, unde a şi găsit multă înţelegere. Primul sprijin mai consistent l-a primit, prin intermediul Societăţii literare, din partea unei fundaţii brăilene. El a rămas recunoscător pentru ajutorul care i s-a oferit şi, în speranţa unei cariere mai bune, a trecut relativ repede în România, implicându-se imediat în viaţa cultural-ştiinţifică a ţării35.

A efectuat numeroase deplasări de studiu pentru statul român, a cercetat 15 luni, cu sprijinul celui mai înalt for cultural, în nu mai puţin de

16 arhive şi 12 biblioteci din Ungaria şi Transilvania, iar, mai târziu, a plecat, tot pentru documentare ştiinţifică, în Croaţia, Dalmaţia şi Italia, petrecând aproximativ şapte luni la Vatican. În calitate de bibliotecar-arhivar al Academiei Române, ca translator pe lângă Marele

Stat Major, ca şef birou în acelaşi for militar superior sau ca membru corespondent al Academiei36, el a trăit alături de mari personalităţi, cărora a avut ocazia să le cunoască opiniile despre cele întâmplate în Ardeal.

Perspectivele acestora a ajuns de altfel, cu timpul, să le şi împărtăşească, aşa după cum se poate lesne observa din rândurile pe care le-a scris.

Este pe undeva firesc, în aceste condiţii, faptul că a devenit suspicios faţă de Biserica Română Unită, pentru că această atitudine era aproape generalizată în sferele politice din capitala României. Aici, pe lângă resentimentele mai vechi, stârniseră mare vâlvă sinoadele organizate în

Transilvania de mitropolitul Vancea, adică sinoadele arhiepiscopale din

Note:

A se vedea prefaţa semnată de dr. C.I. Istrati la cartea lui Nicolae Densuşianu, Dacia preistorica, Bucureşti, 1913, p.1 – 119

Ibidem

Ibidem

1869, 1882 şi 1889 şi, mai cu seamă, sinoadele provinciale din 1872 şi

1882. Deşi ele au avut rolul de a consolida organizatoric reţeaua bisericii greco-catolice şi de a da acestei instituţii o imagine mai compactă şi mai organică, imprimându-i un ritm propriu de viaţă37, în regat, perspectiva asupra evenimentelor a fost distorsionată. Astfel, la Bucureşti, asupra lui

Vancea s-a aruncat de-a dreptul acuza că încearcă, prin mijloace pur iezuite, să catolicizeze în totalitate Biserica Română Unită, în loc să o menţină doar formal sub tutelă papală38. Din cauza acestei acuze, mitropolitul unit a fost supus unor atacuri umilitoare, iar situaţia extrem de tensionată l-a influenţat şi pe Densuşianu, care s-a simţit dator, asemeni altora, să ia poziţie.

În contextul expus mai sus, apare lucrarea sa Independenţa bisericească a Mitropoliei Române de Alba-

Iulia, un volumaş eterogen, alcătuit de fapt din mai multe articole publicate anterior în Gazeta

Transilvaniei? 9. În fond, regatul, cu bunele şi relele lui, l-a primit cu ospitalitate, iar Academia a continuat să-i finanţeze călătoriile de cercetare, aşa că atitudinea lui Densuşianu de a se înscrie în curentul critic faţă de

Biserica Română Unită a fost, după cum s-a specificat mai sus, doar în aparenţă nefirească. Au mai existat şi alte motivaţii „prozaice” ale intervenţiei sale în acerba polemică de natură confesională şi politică dintre teologii Blajului şi Gazeta Transilvaniei. În primul rând, Gazeta contribuise din plin la popularizarea cunoscutului său studiu Revoluţiunea lui Horea în Transilvania şi Ungaria, o lucrare premiată de Academie, iar în al doilea rând, erau de notorietate raporturile sale de prietenie şi colaborare cu directorul Gazetei, dr. Aurel Mureşianu40.

În conjunctura dată, cartea lui Densuşianu – cu un conţinut redus, dar dens şi răspicat – a zguduit din temelii citadela spirituală a Blajului, provocând în rândurile teologilor de acolo panică şi reacţii de protest mai mult sau mai puţin controlate. În cele 44 de pagini cu textul aşezat în coloane duble, câte cuprinde Independenţa Bisericească... autorul a valorificat documentul de importanţă covârşitoare al declaraţiei de unire a

Note:

* * Biserica Română Unită. Două sutecincizeci de ani de istorie, [coordonator Aloisiu L. Tăutu], Madrid, 1952, p.144

Dr. C.I. Istrati, op. cit., loc. cit.

Ibidem lui Nicolae Densuşianu

Alexandru Lapedatu, Activitatea istorică

(1846 – 1911), Bucureşti, 1912, p.51 – 53

clerului superior ortodox din Transilvania cu Biserica Romei, din 7

octombrie 1698, un act pe care el însuşi l-a descoperit în fondul Hevenesi, aflat la biblioteca Universităţii din Budapesta. Concluziile demonstraţiei lui au fost şi au rămas şi pentru cititorii zilelor noastre de-a

dreptul şocante. În optica sa, varianta română a actului Unirii religioase a consemnat doar o simplă alianţă bisericească, nicidecum o integrare (dizolvare, contopire) în sau cu Biserica Romei. În schimb, traducerea latină a manifestului, aflată pe verso, dădea de înţeles cu totul altceva, încorporând pasaje întregi care nu se regăseau în textul românesc original şi omiţând a relua condiţiile stricte ale transferului confesional, aşa cum au fost gândite ele de clerul superior ortodox. Privilegiile de care ar fi trebuit să beneficieze cei de sub păstorirea lui Atanasie Anghel s-au trecut de asemenea în revistă, în traducere, doar la modul foarte general. Având în vedere aceste considerente, concluzia autorului (subiectivă şi intenţionat condusă înspre ceea ce el şi-a propus din capul locului să demonstreze) nu putea fi decât una: documentul latin din 7 octombrie 1698 reprezintă un fals asemănător cu diploma leopoldină a Unirii religioase din 19 martie 1701 (o altă apreciere eronată), plastografierea ambelor acte fundamentale pentru istoria greco-catolicismului confirmând încă odată, dacă mai era nevoie – susţinea

Densuşianu – eficienţa gândirii diabolice a iezuiţilor[41]. În plus, ţinând cont de realitatea că nici manifestul de mărturisire a credinţei pregătit în sinodul ulterior din septembrie 1700 nu a fost semnat de nimeni, de faptul că nici conţinutul jurământului depus de Atanasie Anghel la Viena, în 7 aprilie

1701, nu certifica angajamentul potrivit căruia el ar fi acceptat Unirea în forma propusă de iezuiţi şi de constatarea că în niciunul din soboarele mai târzii nu s-a mai elaborat vreun alt act al Unirii cu Biserica Romei, e clar – afirma autorul – că schimbarea religiei „valahilor” din Ardeal nu se putea nicidecum susţine în plan juridic şi istoric[42].

Teza sa, argumentată suplimentar din abundenţă – după moda acelor vremuri – cu citate nefavorabile despre Unire, rupte din context, din scrierile unor personalităţi precum Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Simion

Bărnuţiu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu

Note:

41 Nicolae Densuşianu, Independenţa bisericească a Mitropoliei Române de Alba

Iulia, Braşov, 1893, p.27 şi urm.

42 Ibidem

Hurmuzachi etc.43, punea în mare pericol sofisticatul edificiu teoretic, construit cu migală de teologii şi istoricii Blajului. Demonstraţia punea în evidenţă admirabilele calităţi de jurist ale autorului şi o incontestabilă abilitate a sa în depistarea, interpretarea şi fructificarea materialului arhivistic, dar toate aceste trăsături pozitive nu puteau masca o oarecare viclenie a analizei şi marea subiectivitate sau chiar tendenţiozitate a lucrării

Independenţa Bisericească... Din valul de răspunsuri (indignate sau nu)

date acestei cărţi de către ceilalţi greco-catolici, ar fi de reţinut reacţia rapidă a lui Augustin Bunea – printre primii demolatori ai tezei lui

Densuşianu – dar, cu toate ripostele primite (dintre care unele de aleasă argumentaţie şi de înaltă ţinută ştiinţifică), construcţia teoretică a acestui autor unit, ataşat peste măsură de concepţiile politice şi istorice ortodoxe, nu a fost niciodată neutralizată pe deplin, rămânând ca un permanent punct de referinţă, cu deosebire pentru specialiştii cei mai reprezentativi ai istoriografiei aşa-zisei confesiuni româneşti „tradiţionale”.

II.5. Augustin Bunea

Desigur, la data la care s-a hotărât să dea o replică fermă lui

Densuşianu, Bunea nu se afla încă la apogeul carierei sale teologice şi culturale, nu devenise deocamdată canonic în capitolul blăjean şi nici nu fusese încă ales în Academie, dar avea experienţa unor ani de activitate la catedra de dogmatică a seminarului şi împlinea deja onoranta funcţie de secretar mitropolitan. De pe această poziţie, având un impresionant caracter militant (a jucat un rol activ în toate mişcările politice cu implicare

românească ale timpului său, inclusiv în mişcarea Memorandului) şi făcând dovada unui stil de lucru alert şi abundent tematic (a elaborat valoroase biografii de episcopi şi mitropoliţi, studii de istorie bisericească şi de drept canonic, discursuri, articole politice etc.), el s-a avântat fără nicio reţinere în ingrata polemică.

Reputatul profesor blăjean a procedat aşa din încă un motiv, şi anume pentru că făcuse, încă din anii tinereţii, proba energiei sale şi îşi atrăsese respectul celor cu care intrase în contact. Nu întâmplător, atunci când diplomaţia românească a vrut să-i ajute pe aromâni să se apropie de catolicism, mai precis în 1882, secretarul Legaţiei române din Roma.

Obedenaru, a schiţat un plan vizând trimiterea ca misionar în acele ţinuturi a lui Augustin Bunea, imediat ce tânărul şi-ar fi finalizat studiile teologice[44]. Era încă o dovadă a faptului că, prin hărnicia şi spiritul său combativ, el putea să-şi asume cele mai dificile sarcini, inclusiv aceea de a face faţă unor confruntări dure cu teoreticienii ostili Bisericii Unite. De altfel, tocmai respectivele dispute, izbucnite după acelaşi an 1882 când s-a întors în Transilvania, i-au barat mai apoi drumul înspre Macedonia[45].

Se cuvine a se sublinia că, în aprigele dezbateri teologice şi istorice, care l-au marcat totuşi, a avut o atitudine îndrăzneaţă şi nu a evitat să-şi pună în joc, dacă era nevoie, reputaţia şi cariera. Bunea nu l-a înfruntat numai pe Densuşianu, ci a fost constrâns să angajeze schimburi tăioase de replici cu mai mulţi critici ai greco-catolicismului. E cunoscută, spre exemplu, polemica sa cu gazetarul autodidact Teodor Păcăţian, redactor al

Tribunei, iar mai târziu al foii mitropoliei din Sibiu, Telegraful român.

Articolul acestuia, intitulat Istoriografi vechi, istoriografi noi, a generat o asemenea reacţie din partea dascălului blăjean, încât „unda ei de şoc” s-a resimţit la cel mai înalt nivel, determinând şi implicarea lui Vasile Mangra în radicala controversă.

În Cestiuni din dreptulu...46, a urmărit să răstoarne demonstraţia lui

Densuşianu şi să arate că Unirea religioasă a fost, fără îndoială, una dogmatică, pentru că altfel ea se golea de orice conţinut, devenind inutilă, banală şi fără semnificaţie. Dacă clerul superior român din Ardeal ar fi gândit actul într-un mod diferit, asta ar fi echivalat, în concepţia sa, cu

„Gestul de a te declara membru al unui stat şi de a nu primi niciuna din legile acelui stat” 47. Din această perspectivă, documentul din octombrie

1698 a depăşit statutul unei simple alianţe ecleziastice, el reprezentând o acceptare a tuturor dogmelor bisericii catolice. Dar primirea dogmelor nu a însemnat neapărat subordonare etnică faţă de romano-catolici, deoarece

„Credinţa din firea ei nu poate fi naţională” 48. Iată o constatare de mare actualitate a lui Bunea, pe care, din nefericire, mulţi nu o înţeleg nici în epoca actuală. El a subliniat apoi că decizia lui Atanasie Anghel şi a celor din jurul său a mai avut un mare avantaj, şi anume acela de a fi evitat calvinizarea şi mai ales autocefalia, o creaţie negativă şi dezbinatoare a ortodoxiei, o adevărată „sursă de putreziciune şi risipire” care afectează unitatea creştinismului49.

În continuare, Bunea a conturat o argumentaţie în şase puncte menită a pune în evidenţă autenticitatea manifestului de Unire din octombrie 1698.

Judecăţile emise aici se află mai degrabă la nivelul logico-teoreticului, un singur punct făcând referire la aspectul propriu-zis al actului. Construcţia ideatică este atractivă şi motivaţiile se înlănţuie cu efectivă putere de convingere, dar lipsesc din schema lucrării elementele concrete care ar putea determina cititorul să-şi însuşească fără dubii concluzia că, în fapt, avem de-a face nu cu un text românesc şi cu traducerea lui latină, ci cu două texte originale diferite, confirmând unirea dogmatică, unul românesc şi unul latin, scrise concomitent, cu ocazia

sinodului50. Într-un mod asemănător, tot prin enumerarea unor ipoteze teoretice (e drept, foarte bine gândite), autorul a încercat să reliefeze autenticitatea documentului Unirii din septembrie 1700, fără a se lovi de impedimentul că manuscrisul nu s-a păstrat decât într-o formă nesemnată (probabil copie) 51. Eforturile lăudabile ale lui Bunea au creat realmente o imagine deosebit de veridică asupra evenimentelor religioase decisive de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, însă până la apariţia unor noi informaţii de arhivă, specialistul nu poate subscrie în totalitate acestor demonstraţii, oricât de logice şi de

„Estetice” ar fi ele.

Foarte aproape de realitate şi, ca atare, extrem de plauzibilă este partea lucrării referitoare la originalitatea diplomei „a doua” leopoldine a Unirii, în care s-a făcut apel la toate variantele cunoscute ale documentului, s-au confruntat surse istoriografice şi arhivistice, s-au analizat semnăturile, s-a

Note:

44 Octavian Bârlea, Aromânii şi Unirea, [comunicare prezentată la congresul aromânilor întrunit la Freiburg, în 26 august 1988], în „Perspective”, München, XI/1988, nr. 41/iulie-septembrie 1988, p.1 – 12

45 Ibidem

46 Titlul complet al lucrării lui Augustin Bunea este Cestiuni din dreptulu şi istoria

Bisericii Românesci Unite, Blaj, 1893

47 Ibidem, p.11 – 42 4489 Ibidem, p.50

49 Ibidem, p.51 şi urm.

50 Ibidem, vezi subcapitolul Autenticitatea şi genuitatea manifestului de Unire cu

Biserica Romei din 7 octombrie 1698, inclus în partea a II-a a lucrării, passim

51 Ibidem, subcapitolul Autenticitatea şi genuitatea manifestului de Unire din 5

septembrie 1700, passim expus cadrul istoric, într-un cuvânt s-a utilizat un instrumentar de cercetare pragmatic

şi modern52.

În cele ce urmează însă în lucrare, Bunea nu şi-a mai menţinut abilităţile de specialist la cote tot atât de ridicate, insistând să apere fără rezerve, atunci când s-a referit la autenticitatea instrucţiunilor emise pentru teologul iezuit, utilitatea acestei instituţii mult criticate, după cum s-a mai subliniat, nu numai de istoricii ortodocşi, ci chiar şi din interiorul Bisericii

Unite53. Atitudinea păguboasă a păstrat-o şi în partea următoare a studiului său, deoarece a ţinut să răspundă cu arme asemănătoare atacului lui

Densuşianu, extrăgând de asemenea pasaje, dar, spre deosebire de cel din urmă, favorabile Unirii religioase, din operele aceloraşi autori reputaţi pe care i-a invocat şi vehementul critic al actelor fundamentale ale Bisericii

Române Unite54. Strategia „dinte pentru dinte" umbreşte, astfel, calităţile unei cărţi cu adevărat importantă pentru istoriografia confesională. Spre final, Cestiuni din dreptulu... a rămas tot la nota pătimaşă utilizată în cele mai multe capitole ale sale. Aici, pentru a-şi întări concluziile, Bunea a trecut comparativ în revistă foloasele neunirii şi pe cele ale Unirii, lăsând impresia că nu reuşeşte să-şi mascheze tendenţiozitatea (sau poate chiar o anume aversiune), nu numai faţă de cei care au atacat greco-catolicismul, ci şi faţă de istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania în general55.

Se poate afirma că Augustin Bunea s-a apărat şi şi-a apărat biserica acuzând. Pana sa agresivă nu trebuie neapărat scuzată, dar se cuvine totuşi a fi înţeleasă, în condiţiile în care el a trăit în împrejurările unor atacuri sistematice şi de-a dreptul ideologizate asupra credinţei sale, atacuri care l-au determinat să răspundă cu înverşunare. Referindu-se la temeiurile

Unirii religioase, într-o altă lucrare a sa, intitulată Vechile episcopii românesci a Vadului, Geoagiului, Silvaşului şi Belgradului, el a tratat transferul confesional ca pe o descalvinizare şi ca pe o respingere a

Note:

52 Ibidem, subcapitolul Genuitatea diplomei leopoldine numite a doua, passim

53 Ibidem, subcapitolul Genuitatea „instrucţiiloru” pentru teologulu latinu de lângă mitropolitulu Atanasiu, passim

54 Ibidem, vezi subcapitolele Istoricii români şi Sânta Unire, passim; Samoil Klein despre Sânta Unire, passim; Samoilă Klein despre Mitropolia de Alba Iulia, passim; Şincai despre Sânta Unire, passim; Simion Bărnuţu şi Sânta Unire, passim; August Treboniu Laurian despre Sânta Unire, passim; Alesandru Papiu Ilarian şi Sânta Unire, passim şi Hurmuzaki şi Sânta Unire, passim

Ibidem, subcapitolele Foloasele nenirii, passim, şi Foloasele Unirii, passim pericolului slav, într-un moment în care sârbii îşi impuseseră ierarhia asupra celei mai mari părţi a românilor din Ungaria. „Dacă uniţii sunt consideraţi apostaţi – scria el – la fel ar trebui să fie consideraţi şi vlădicii care au primit în secolul al XVII-lea dogmele calvine, atât de străine bisericii răsăritene” 56. Deducţia sa nu era nouă, ea făcând parte dintre multiplele clişee ideatice utilizate în polemica religioasă dintre români şi români. Interesantă a fost însă o altă parte a argumentaţiei, în care Bunea a subliniat că, înainte de 1697, românii erau deja divizaţi în două tabere: una nobilă, maghiaro-calvină, şi alta iobăgească, ce ţinea de firavul vlădică al

Bălgradului57. Desigur, imaginea socială conturată astfel de autor – care exploata unele opinii mai vechi, exprimate de câţiva reprezentanţi ai generaţiei paşoptiste – pare deosebit de simplistă, având mai curând menirea de a respinge acuza potrivit căreia Unirea religioasă i-a dezbinat pe „toleraţii” din Ardeal, dar ea a fost inclusă în prezentarea istoriografică de faţă deoarece constituie un bun exemplu pentru ceea ce a însemnat

„Jocul cu istoria” în acerba dispută din câmpul istoriografiei confesionale.

La cumpăna dintre secole, într-un an jubiliar pentru Biserica Română

Unită, Bunea, de data aceasta din poziţia de canonic al capitolului, a coordonat elaborarea Şematismului Veneratului Cler al Archidiecesei

Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia şi Făgăraş pre

Anul Domnului 1900 de la Sânta Unire 200, o lucrare având, bineînţeles, un pronunţat caracter festiv. Era de aşteptat ca într-o publicaţie oficială şi omagială, discursul istoric ataşat listei personalului ecleziastic să fie de mare obiectivitate şi de largă cuprindere. Deşi tonul studiului este unul voit moderat, surprinde, oarecum, insistenţa de a prezenta transferul confesional din Transilvania doar în nuanţele sale estetice, ca pe fenomen al cărui debut pare în întregime rupt de contextul situaţiei socio-politice ingrate a românilor ardeleni şi de problema privilegiilor clerului lor. În pofida omisiunilor – făcute cu sau fără intenţie – autorii se străduiesc să se apropie de realităţile istorice şi, din acest motiv, naraţiunea este dominată de factorii evenimenţiali58.

Note:

Idem, Vechile episcopii românesci a Vadului, Geoagiului, Silvaşului şi

Belgradului, Blaj, 1902, p.150

57 Ibidem, p.151

58 * * Şematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba Iulia şi Făgăraş pre anul Domnului 1900 de la Sânta Unire

Sub influenţa şabloanelor istoriografice frecvent vehiculate anterior, în Şematismul Veneratului Cler… Unirea religioasă este evaluată, din nou, ca reprezentând cea mai fericită soluţie de obstaculare a ameninţătoarelor primejdii ale slavizării, grecizării şi calvinizării, care pluteau deasupra Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Se mai subliniază faptul că decăderea din statut a Mitropoliei Române a Transilvaniei nu s-a datorat în niciun caz opţiunii pentru catolicism, deoarece, deja din timpul vizitei lui

Atanasie Anghel la Bucureşti, deci dinainte de

momentul Unirii, ierarhii ortodocşi de acolo i-au atribuit păstorului răsăritean din Ardeal doar titulatura de episcop. Expunerea trece în continuare în revistă etapele şi actele fundamentale ale transferului confesional, adică sinodul din octombrie 1698, marea adunare a clerului şi mirenilor din septembrie 1700, manifestele rezultate în urma acestor întruniri, prima şi a doua diplomă leopoldină a Unirii, vizita episcopului greco-catolic la Viena, sinoadele ţinute ulterior pentru consolidarea noului făgaş al bisericii etc59. Poate şi din dorinţa de a se evita inutila dispută cu istoricii ortodocşi, nu s-a mai abordat tema veridicităţii documentelor Unirii, toate materialele arhivistice menţionate în desfăşurarea subiectului fiind interpretate, din capul locului şi fără nicio demonstraţie, ca autentice.

În concluzie, se poate aprecia că Şematismul Veneratului Cler…

reprezintă fidel optica celui care a îndrumat elaborarea părţii istorice a cărţii, canonicul Augustin Bunea. Având un caracter jubiliar, lucrarea şi-a propus mai curând să popularizeze decât să aprofundeze problematica. Ea rămâne totuşi de apreciat, în special pentru stilul pozitivist, îngrijit şi cumpănit al redactării.

II.6. Iosif Siegescu

După o scurtă perioadă de acalmie, intervenită mai degrabă întâmplător în confruntările polemice, o nouă lovitură a sorţii a zdruncinat

„Defensiva” istoriografică a Bisericii Unite. În 1908, la catedra de limba română a Universităţii din Budapesta a poposit Iosif Siegescu, un

Note:

200, [coordonator Augustin Bunea], Blaj, 1900, despre începuturile Unirii religioase la p.15 – 19

59 Ibidem absolvent al Facultăţii de Filosofie din cadrul aceleiaşi instituţii de învăţământ superior, catehet în capitala Ungariei. Ca specialist mediocru în istoria, limba şi cultura românilor şi ca autor al unor lucrări în majoritate în limba maghiară (a scris despre mitropolitul Dosoftei, a întocmit un manual de istorie a ortografiei

româneşti intitulat A român helyesirâs tortenete etc.60), el nu a reuşit să depăşească anonimatul decât prin reputaţia de român renegat şi oportunist, pe care şi-a câştigat-o, probabil, nu numai datorită lucrărilor sale, ci şi pentru faptul că a evitat orice implicare în susţinerea proiectelor naţionale61.

De altfel, curiosul personaj, ca mulţi alţi oameni cu modeste capacităţi spirituale, nutrea ambiţii de afirmare care îi depăşeau cu mult posibilităţile reale. În acest sens, năzuise să ocupe catedra de limbă română de la

Universitatea din Budapesta imediat după moartea ilustrului profesor

Alexandru Roman şi, chiar dacă nu şi-a atins atunci obiectivul (în condiţii de mare concurenţă fiind preferată de către autorităţi o altă marionetă a guvernanţilor, Ioan Ciocan, deputat dietal şi fost director în Năsăud62), mai târziu, profitând de strategia forurilor superioare maghiare de a acorda această catedră ca pe un soi de recompensă pentru fidelitate şi servicii politice, a reuşit să-şi împlinească visul, cu toate că, pentru aceasta, s-a impus sacrificarea lui Gheorghe Alexici – un talentat docent al aceleiaşi instituţii budapestane de învăţământ – pe altarul intrigilor63. Mai mult decât atât, pentru a-şi facilita ascensiunea socială, nu s-a dat în lături în a se înscrie şi a activa într-un partid maghiar (Nemzeti Munkapârt) şi, în 1914, a compus în limba română poezia Rugăciune pentru soldaţi, o creaţie menită a stimula vitejia şi capacitatea de luptă a tinerilor recrutaţi sub stindardul imperial64. Nu e deci de mirare că „popa Siegescu” – cum îl apelau conaţionalii săi – a atras înspre el, precum un magnet, calificative dintre cele mai dispreţuitoare din partea liderilor români. Ilarie Chendi l-a

Note:

60 Kese Katalin, Cultură şi filologie. Istoricul catedrei de filologie română din Budapesta, în „Tribuna”, Cluj-Napoca, 17/1995, p.3

61 Cornel Sigmirean, Istoria formării intelectualităţii româneşti din Transilvania şi Banat în epoca modernă,

Cluj-Napoca, 2000, p.77

62 Activitatea sa politică a fost cu măiestrie ridiculizată, în câteva fraze, în romanul Ion al lui Liviu Rebreanu.

63 Gelu Neamţu, Alexandru Roman, marele fiu al Bihorului (1826 – 1897), Oradea.

64 1995, p.80 – 81

64 Kese Katalin, op. cit., loc. cit.

caracterizat, spre exemplu, ca fiind „fals ca un vulpoi, cu spinarea de cauciuc” 65, iar Octavian Goga i-a subliniat nulitatea intelectuală, servilismul şi scandaloasa lipsă de pregătire66.

În aceste condiţii, una dintre cărţile pe care le-a elaborat, A magyarorszâgi românok Szent Unioja, a adus mari deservicii greco-catolicismului, deoarece a transferat o parte din antipatia care şi-o atrăsese asupra lui din partea românilor şi asupra Bisericii Unite, aflată oricum în deficit de imagine. Studiul lui Siegescu a tulburat odată în plus apele şi pentru că a tratat evenimentele din anii Unirii religioase din perspectiva neagreată atunci a relaţiilor cu romano-catolicismul maghiar. E posibil ca lucrarea să fi fost asociată în gândirea multor români cu dezbaterile legate de pregătirea deciziei politice nefericite a întemeierii, după câţiva ani, a diecezei greco-catolice maghiare de Hajdudorog, o jurisdicţie artificială, care a rupt din Biserica Unită a Transilvaniei 83 de parohii române67.

Ecourile total nefavorabile în mediul românesc ale cercetării profesorului de la Budapesta, combinate cu dezamăgirea stârnită printre români de înfiinţarea eparhiei de la Hajdudorog au contribuit la aruncarea nemeritată a Bisericii Unite în terenul mlăştinos al oprobriului public.

În mod paradoxal, analiza lui Siegescu nu este atât de slabă pe cât au pretins puţinii ei exegeţi. În epoca apariţiei ei, cartea a fost criticată de numeroşi specialişti, care nu au avut nici măcar răbdarea să o parcurgă cu atenţie68. Aceştia au considerat că dacă autorul nu reuşise să se impună în societatea românească printr-un caracter

puternic şi printr-o conduită fermă, nici creaţiile sale nu merită efortul de a fi cumpănite şi evaluate cu migală. Întâmpinând asemenea prejudecăţi, cercetarea lui Siegescu a fost împinsă undeva în fundalul scenei istoriografiei confesionale, conferindu-i-se, poate pe nedrept, proporţii nesemnificative. Pe de altă parte, nici măcar autorul nu părea conştient de faptul că realizase, totuşi, o investigaţie ce putea fi utilă pentru abordările viitoare ale tematicii, el declarând că s-a limitat doar la a întocmi o lucrare cu un caracter de popularizare, condus fiind de considerentul că, după cum a observat, mulţi

Note:

Ilarie Chendi, Catedra de limba română, în „Tribuna”, Arad, nr. 10/1910, p.2

Octavian Goga, însemnările unui trecător, Arad, 1911

* * Biserica Română Unită. Două sutecincizeci de ani de istorie, p.149 – 152

— Lucrarea lui Iosif Siegescu, A magyarorszăgi románok Szent Unioja, a apărut la Budapesta, în anul 1896.

se pronunţă asupra Unirii religioase în totală necunoştinţă de cauză. După cum vom observa însă în rândurile de mai jos, elaboratul profesorului de la

Budapesta, cu bunele şi relele sale, depăşeşte nivelul unei perspective propagandistice superficiale sau comune, încadrându-se pe deplin în ceea ce îndeobşte numim literatură de specialitate.

E incontestabil faptul că lucrarea A magyarorszâgi románok Szent

Unioja încorporează câteva erori majore. De pildă, iese în evidenţă, din capul locului, un punct de vedere catolic împins aproape până la fanatism, pe care autorul nici nu s-a străduit în mod deosebit să-l escamoteze. În opinia exacerbată până peste poate a lui Siegescu, tot ceea ce este bun şi meritoriu în societatea românească din Ardeal îşi trage seva din Unirea religioasă. În acest sens, el reitereazā cu nemăsurat entuziasm clişeul istoriografic potrivit căruia prosperitatea culturală, elanul

învăţământului, spiritul naţional constructiv, demnitatea etnică şi, în general, propăşirea neamului ar fi rămas simple şi intangibile idealuri, dacă, prin opţiunea pentru catolicism, românii nu ar fi depăşit condiţia ruşinoasă de pradă social-politică, situaţia înjositoare de totală subjugare economică şi statutul de umilă slugă a calvinilor69. Nu i se pare deplasat a repeta asemenea banalităţi, deoarece, susţine el, mulţi „binevoitori” interesaţi (mai cu seamă ortodocşi) continuă nejustificat să se înverşuneze împotriva greco-catolicilor, insistând exclusiv asupra caracterului dezbinator al deciziilor religioase din anii 1697 – 1701 şi neglijând tendenţios efectele benefice sau imensele roade ale aderării la Biserica Romei70.

Tonul din ce în ce mai patetic al discursului autorului atinge cote maxime în declaraţia uşor ilară potrivit căreia, fără transferul confesional de la începutul veacului al XVIII-lea, „toleraţii” n-ar mai exista astăzi ca popor distinct sau, în cel mai bun caz, ar fi cu toţii reformaţi. Argumentând cât de cât acest radical enunţ, Siegescu trece în revistă principalele jaloane ale politicii principilor şi nobililor calvini de atragere a comunităţii majoritare de partea credinţei lor, focalizându-şi atenţia asupra articolelor

36 şi 37 ale Dietei din noiembrie 1566 (cele referitoare la nerecunoaşterea opozanţilor tezelor lui Luther şi Calvin, la tratarea confesiunii ortodoxe ca eretică, la numirea unui superintendent responsabil cu coordonarea şi controlul bisericii române, la persecutarea celor ce refuză recunoaşterea acestei noi funcţii etc). Respectivele reglementări, concluzionează el, au

Note:

69 Ibidem, p.1 – 5

70 Ibidem, p.5 – 11

servit drept suport juridic pentru ulterioarele hotărâri „draconice” luate de către autorităţile principatului împotriva tuturor nesupuşilor faţă de severa autoritate spirituală şi instituţională reformată. Iată deci

că avem de-a face, în cazul de faţă, cu una dintre puţinele investigări ale subiectului care nu se limitează la vehicularea eseistică a aspectelor de suprafaţă ale abuzurilor autorităţilor protestante, ci coboară în fondul juridic al problematicii, conferind astfel consistenţă demonstraţiei.

Desigur, analiza autorului nu-şi doreşte a ocoli anumite clişee istoriografice critice legate de regimul calvin – promovate de specialiştii catolici pentru a justifica necesitatea acceptării noului parcurs confesional românesc –, precum asuprirea şi batjocorirea mitropoliţilor ortodocşi de către puterea princiară (cu accent pe binecunoscutul caz al vlădicii Sava al

II-lea); impunerea celor 15 iar mai apoi 19 puncte reformate, nu numai dogmatice, obligatoriu de respectat de către vârfurile ierarhiei româneşti

(se dezbat, pe larg, punctele al doilea, al şaselea, al şaptelea, al zecelea şi cu deosebire al nouăsprezecelea, care spulbera, practic, autonomia bisericii răsăritene); constrângerea preoţilor şi credincioşilor „toleraţi” la depunerea jurământului de credinţă faţă de superintendent; controlul strâns asupra tipăriturilor ortodoxe şi imixtiunea calvină profundă în conţinutul lor;

Ignoranţa generalizată din mediul rural; slaba pregătire a clerului românesc, numeros dar incapabil în a înălţa o baricadă spirituală împotriva religiei promovate de Curtea princiară; lipsa învăţământului confesional propriu;

Inexistenţa unei diferenţe reale de pregătire, mentalitate şi atitudine între parohii şi ţăranii aflaţi în aceeaşi mizeră situaţie social-economică;

monotonia şi formalismul slujbelor bisericeşti; absenţa drepturilor politice

(exercitate doar de românii ataşaţi religiilor recepte) ş.a.m.d.71.

Redescoperind şi reinventariind aceste şabloane ale scrisului istoric greco-catolic referitoare la metehnele cadrului politic calvin, pe care le încadrează în categoria cauzelor mai îndepărtate ale Unirii religioase.

Siegescu trece apoi la motivaţiile imediate ale deciziilor lui Atanasie

Anghel şi ale protopopilor săi. E vorba aici, în primul rând, de instaurarea stăpânirii habsburgice, eveniment istoric pe care autorul ni-l prezintă într-o formă apologetică (în acest sens, Curtea vieneză apare în lumina unei perfecte corectitudini faţă de popoarele supuse, pe care doreşte sincer a le ocroti, iar Leopold I dobândeşte atributele împăratului blajin, uimit de soarta vitregă a naţiunii române şi a religiei ei). O asemenea viziune idilică, depărtată de dura realitate şi de jocurile politice, schiţează imaginea unei catolicizări promovate din generozitate şi bună intenţie imperială.

Naraţiunea îşi arată naivitatea şi prin etalarea judecăţii conform căreia, extrem de preocupat de provincia ardeleană, monarhul, după ce s-a informat temeinic în legătură cu situaţia politică de acolo, a propus

„Toleraţilor" intrarea într-una dintre religiile recepte, cu convingerea că ei o vor alege pe aceea mai apropiată de credinţa lor şi cu conştiinţa că aceasta era singura cale de a-i ajuta fără a demola sistemul constituţional72.

Simplificând astfel derularea procesului istoric până la limita absurdului.

Siegescu defineşte Unirea religioasă doar ca pe un colac de salvare aruncat de Casa de Habsburg naţiunii române, într-un moment de grea derivă.

După câteva părţi mai deficitare tocmai prin exaltarea lor, analiza acestui autor îşi regăseşte însă un relativ echilibru şi etapele catolicizării se înlănţuie în expunerea sa mult mai coerent. Se fac referiri obiective la sedisvacanţa mitropoliei de după moartea lui Varlaam, la alegerea şi consacrarea ca vlădică a lui Teofil şi la faza incipientă a tatonărilor iezuite, exercitate prin parohul romano-catolic din Alba Iulia, Baranyi73.

Din nefericire, detaşarea cercetătorului în raport cu tematica investigată nu este de durată, el recăzând destul de repede în capcana unei prezentări romanţate. Astfel, reuşitele înregistrate în concretizarea planului de

apropiere a bisericii româneşti faţă de religia Romei sunt puse cu nonşalanţă pe seama unei presupuse prietenii dintre protagoniştii principali ai evenimentelor, adică iezuitul Baranyi, vlădica Teofil şi cardinalul

Kollonich, ultimului creionându-i-se naiv un portret de bun, darnic şi dezinteresat ocrotitor al „toleraţilor". Se înţelege de la sine că, într-o asemenea închipuită conjunctură, prietenul mai mic şi mai neajutorat, respectiv Teofil, căruia i s-a adus la cunoştinţă faptul că şi el putea fi beneficiarul unei diplome imperiale de privilegii asemănătoare cu cea emisă în 1692 pentru uniţii din nordul Ungariei, nu a avut altă soluţie decât aceea de a solicita primatelui Kollonich primirea turmei sale în marea familie a bisericii catolice74. Explicându-şi înlănţuirea fenomenelor prin idealizate şi eroice relaţii, Siegescu rezolva două probleme importante pentru imaginea propagandistică a Unirii religioase: pe de-o parte, punea

Note:

Ibidem, p.12 – 34

Ibidem

Ibidem presiunile romano-catolice – deseori hulite în istoriografia confesională – într-o lumină benefică, pozitivă, iar pe de altă parte, justifica şi definea transferul confesional ca pe o acţiune prioritar românească sau, cel puţin, generată de solicitările româneşti, cărora li s-a dat curs, chipurile, cu nemăsurată bunăvoinţă.

Mulţumit de motivaţiile pe care le-a conferit opţiunii lui Teofil, autorul a trecut mai departe, descriind sinodul din februarie 1697, cel desfăşurat în două sesiuni şi fără supravegherea superintendentului calvin.

În acest punct, el insistă exagerat asupra discursului ţinut de vlădica (în care se făcea referire la starea mizeră a Bisericii Ortodoxe şi la persecuţiile calvine), tocmai pentru a sublinia laturile pozitive (salvatoare chiar) ale tratativelor cu catolicii şi justeţea manifestului de unire adoptat de clerul superior în a doua sesiune. Evident că declaraţia de unire a ierarhilor români este şi ea expusă în detaliu, pornind de la condiţiile formulate de ei în ceea ce

priveşte anularea statutului de toleraţi, admiterea în casta religiilor recepte, egalitatea în drepturi, construcţia noilor lăcaşuri de cult, păstrarea ritului, a autonomiei bisericeşti, a canoanelor răsăritene, a calendarului şi sărbătorilor, până la primirea celor patru binecunoscute puncte dogmatice. Ca aspect meritoriu al analizei, e de menţionat că

Siegescu a redat, în paralel, variantele cunoscute până atunci ale acestui document fundamental, forma românească preluând-o de la Şincai, iar cea latină de la Nilles75.

Fragmentele următoare ale expunerii sale revin, treptat, la un ton moderat, oarecum detaşat şi obiectiv. Se pune accentul pe eforturile lui

Kollonich de a convinge mediile vieneze în legătură cu punerea rapidă în drepturi a clerului unit din Ardeal, pe reacţiile întârziate ale Curţii imperiale, pe importanţa sinodului restrâns din iunie 1697, care avea menirea de a întări decizia luată de soborul anterior, pe scrisoarea trimisă de Teofil şi de 12 dintre protopopii săi către Strigoniu, cu rolul de a reconfirma opţiunea fermă pentru Biserica Romei, pe protestele părţii calvine, pe încercările disperate ale reformaţilor de a bloca eficientele proiecte catolice prin ademenirea „toleraţilor” de partea credinţei lor şi pe interpretarea morţii lui Teofil (reiterându-se, cu această ocazie, versiunea neconfirmată că vlădica ar fi fost otrăvit de anumite grupări obscure, panicate de perspectivele – nu numai politice – deschise comunităţii româneşti) 76.

Ajuns la momentul negocierilor privind desemnarea lui Atanasie

Anghel ca păstor al credincioşilor ortodocşi din Ardeal, Siegescu doreşte din nou să impresioneze şi dă frâu liber sentimentelor, amalgamând în naraţiunea sa unele informaţii reale, atestate arhivistic, cu fapte posibile sau total imaginare, încărcate din plin de lirism. Astfel, noul vlădică – surprinzător de tânăr, dar nu naiv – este caracterizat drept un protejat al partidei calvine care mai

nădăjduia încă la întreruperea fermului program de catolicizare. Ca fost studios al Colegiului reformat de la Alba (ceea ce trebuie încă dovedit, n.n.), el a fost promovat – susţine autorul, rămas tributar clişeelor istoriografice – prin eforturile nobililor Bethlen, Nalâczy şi Keresztesi şi ale agentului braşovean Dindar, care au mijlocit transferul consistentei sume de 300 de galbeni înspre Brâncoveanu şi mitropolitul

Teodosie, în scopul de a obţine acceptul lor pentru varianta propusă de aristocraţia ardeleană conservatoare77. În treacăt fie spus, nici aceste date nu depăşesc limitele unui scenariu viabil, fiind extrase din memorialistica reformată a epocii, însă, oricum, Siegescu le consideră reale şi trece mai departe, poposind la descrierea ceremoniei bucureştene de confirmare a lui

Atanasie Anghel, ocazie cu care vlădica a primit de la patriarhul Dosoftei al Ierusalimului o instrucţiune simplistă, în 22 de puncte, menită a evita p78 e viitor orice deviere a Bisericii Ortodoxe ardelene de la drumul cel drept78.

Descriind acest eveniment, autorul găseşte prilejul de a îndreptăţi deciziile de mai târziu ale episcopului unit, atenţionând cu patimă că iniţiativa patriarhului de a-şi impune dispoziţiile a fost necanonică, deoarece el a acţionat în afara jurisdicţiei sale din Palestina.

Notele personale, deosebit de subiective, continuă să domine şi părţile următoare ale analizei. Cititorului i se induc ideile că vlădica Atanasie ar fi optat pentru transferul confesional din dorinţa de a curma chinurile unui popor gata divizat datorită frecventelor imixtiuni calvine, că Viena nu ar fi impus românilor catolicizarea, ci – prin diploma din aprilie 1698 – le-ar fi acordat deplina libertate de a opta pentru confesiunea pe care o doresc (se trece voit cu vederea faptul că actul a avut mai mult o valoare strategică decât una practică) şi că episcopul „toleraţilor” transilvăneni şi-ar fi dorit, chipurile, de la bun început o cât mai rapidă şi mai fericită apropiere faţă de comunitatea catolică79.

De-abia după ce elogiază din nou contribuţia lui Kollonich la bunul mers al glorioasei campanii prozelitiste, tirada autorului redobândeşte, cu greu, aparenţa unei expuneri neutre, el concentrându-se, cât de cât, asupra derulării cronologice a evenimentelor. Se trec în revistă câteva documente importante pentru derularea acţiunilor confesionale din Transilvania, emise de primatele Ungariei; se insistă asupra semnificaţiei unor instrucţiuni iezuite şi se analizează, pe larg, desfăşurarea sinodului din octombrie 1698, punctându-se, cu deosebire, momentul prezentării în faţa clerului a unor acte importante pentru adoptarea atitudinilor ulterioare (e vorba de diploma leopoldină din aprilie 1698, de enciclica lui Kollonich, de diploma de unire a rutenilor din august 1692 şi de primul document fundamental al catolicizării românilor, cel din februarie 1697, semnat de răposatul

Teofil) 80.

Urmând un drum tot mai coerent, investigaţia lui Siegescu ajunge la pasul – decisiv pentru întemeierea Bisericii Unite – al elaborării celui de-al doilea manifest al transferului confesional, pe care, de asemenea, el îl prezintă, în mod firesc, în ambele sale variante, cea latină şi cea română, neomiţând să facă eficiente precizări şi asupra sensurilor adăugirilor lui

Atanasie Anghel din finalul hotărârilor scrise ale soborului81.

Se exagerează, în schimb, pe mai departe, referirile la zeloasele strădanii ale lui Kollonich şi ale lui Baranyi pentru promovarea cauzei

„Toleraţilor” la Curte, strădanii care, în optica ultracatolică a autorului, păreau izvorâte numai dintr-o măreaţă şi dezinteresată bunătate. La fel de idealizat este şi portretul episcopului unit, care redă imaginea unui suflet curat, generator de mari invidii până şi în rândul clerului superior şi inferior tocmai prin puritatea sa absolută. Bineînţeles că, dintr-o atare fantasmagorică perspectivă, toate acuzele care-l priveau pe vlădică

(sintetizate mai târziu la Viena în 22 de puncte),

majoritatea formulate chiar din interiorul turmei pe care o păstorea, au fost catalogate de autor ca total nefondate82.

Note:

Ibidem

Ibidem

Ibidem

Ibidem

Una peste alta, mai cursiv sau mai poticnit, naraţiunea lui Siegescu, după ce lămureşte scopurile intervenţiilor greco-catolicilor la nunţiul papal şi la ministrul Kiński, ajunge la momentul elaborării diplomei leopoldine a

Unirii religioase din februarie 1699, publicată în luna septembrie a aceluiaşi an şi urmată de dispoziţiile dietale şi de cele ale Statului catolic pentru preoţii şi credincioşii români. În această parte a analizei, divagaţiile scad în intensitate, dar ele revin în forţă atunci când, referindu-se la intenţiile Guberniului şi ale nobilimii de a organiza o anchetă cu privire la sondarea dorinţei „toleraţilor” de a accepta sau nu catolicismul, pentru a demonstra că, în fapt, ei nu-şi doreau aşa ceva, autorul afirmă cu fermitate, dar în necunoştinţă de cauză, că acest plan, împotriva căruia protestase şi

Atanasie Anghel împreună cu sinodul său, nu a fost pus în aplicare83 (nu e mai puţin adevărat că, în stadiul de atunci al cercetărilor de istorie confesională, documentele anchetei guberniale respective nu erau încă cunoscute).

Sinodului din septembrie 1700 specialistul budapestan i-a dedicat un subcapitol aparte, ca etapă a definitivării Unirii religioase. El nu a omis să sublinieze, pentru a evidenţia consistenţa transferului confesional, puternicul caracter reprezentativ al adunării (au participat circa 1690 de preoţi şi mai multe mii de credincioşi), a punctat bine discursul episcopului referitor la avantajele acceptării soluţiei confesionale oferite de Viena şi de

Roma, importanţa dezbaterilor privind restructurarea bisericii româneşti şi semnificaţia celor 28 de noi canoane adoptate în cea de-a treia şedinţă, dar, din considerente

propagandistice, a trecut, în mod intenţionat, foarte superficial peste reticenţele formulate de preoţimea din Braşov, Sibiu.

Făgăraş şi Hunedoara în legătură cu oportunitatea catolicizării. Din nou ca element pozitiv, e de semnalat faptul că noul manifest de unire – semnat de

54 de protopopi şi de 1563 de preoţi – apare în analiză, ca şi cel anterior, în ambele sale variante, latină şi română84.

Călătoria lui Atanasie Anghel la Viena este îndemânatic încadrată printre consecinţele de mare importanţă ale sinodului din septembrie 1700.

S-a surprins, de data aceasta cu sinceritate şi fără tendinţe apologetice, abilitatea strategică a episcopului unit, care, conştient că în capitala imperiului urma să dea seama pentru acuzaţiile ce i s-au adus, şi-a pregătit din timp apărarea, dând de înţeles, atât lui Kollonich cât şi consilierilor

Note:

Ibidem

Ibidem, p.34 – 43

Curţii, că eventuala sa înlăturare ar putea potenţa periculoase reacţii calvine, prin intermediul cunoscutului Ţirca, favoritul partidei protestante pentru scaunul vlădicesc al românilor ardeleni. Exploatându-şi deosebitul talent de a negocia – o însuşire nu tocmai meritorie pentru un prelat, pe care autorul o evidenţiază totuşi cu realism – şi beneficiind şi de consistentul sprijin al primatelui Ungariei, tânărul vlădică a depăşit cu bine etapa anchetei vieneze şi momentele oarecum umilitoare ale depunerii jurământului şi ale asumării reversalului. Pentru a sublinia ataşamentul episcopului unit faţă de catolicism, Siegescu lansează chiar ipoteza, contrazisă de cercetările ulterioare, potrivit căreia Atanasie Anghel ar fi cerut cu insistenţă o nouă sfinţire, procedură ce ar fi fost refuzată însă de forurile romane85.

În sfârşit, analiza se finalizează cu prezentarea decretului imperial de întărire a conducătorului bisericii

româneşti din Transilvania, a ordinului

Curţii – prin care tezaurarul ardelean Apoi a fost însărcinat cu soluţionarea tuturor problemelor pe care le presupune ocuparea scaunului episcopal al

„Toleraţilor” – şi a actului de confirmare sosit de la Roma. Discursul lui

Siegescu are, chiar până şi în partea sa de ultimă, câteva supărătoare puncte slabe, deoarece nu pune deloc accentul pe impresionantele valenţe naţionale ale celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase

(respectiv pe posibilitatea teoretică oferită de împărat etniei neprivilegiate de a-şi depăşi statutul) şi laudă, dincolo de dimensiunile admise, rolul controversat şi parţial pe drept contestat al teologului iezuit în propăşirea tinerei biserici86.

Cu acestea, se părea că incursiunea autorului în trecutul confesional al românilor ardeleni şi-a epuizat toate resursele, dar, în loc să se limiteze strict la argumentele de natură istorică, aşa cum s-ar fi impus în cadrul unei perspective ce se dorea a fi obiectivă, el s-a avântat pe terenul nesigur al polemicii, în două subcapitole concluzive, unul dedicat lui Densuşianu, iar celălalt menit a elogia avantajele transferului confesional. Despre primul, însuşi titlul său – Răspuns la deşteptăciunile lui Densuşianu – spune aproape totul. E vorba de o contrazicere violentă a ipotezelor juridice abil formulate de Nicolae Densuşianu, specialist care, deşi greco-catolic, demolase necruţător fundamentele documentare ale Unirii religioase. Pe plan ştiinţific, cititorul nu găseşte nimic nou în replica lui Siegescu, acesta reluând, în fapt, demonstraţia competentă a lui Augustin Bunea, pe care însă o pigmentează cu câteva trimiteri dure la adresa lui Densuşianu, considerat un scriitor predispus la obedienţă („gudurare”) faţă de ortodocşi şi chiar „iresponsabil”. Dacă trecem peste rândurile acestea, de neadmis într-un studiu cu pretenţii de profunzime, observăm că esenţa subcapitolului este efortul de a puncta eroarea comisă de Densuşianu, atunci când a apreciat că manifestul de unire

a clerului lui Atanasie Anghel nu a reprezentat decât o superficială alianţă cu Biserica Romei, nicidecum o integrare în ea. Urmând cu stricteţe explicaţiile lui Bunea, Siegescu semnalează încă o dată faptul că Densuşianu s-a înşelat amarnic susţinând că sintagma „legea noastră” din documentul de unire al soborului ar însemna „credinţa noastră” şi nu „ritul nostru”, de aici derivând nulitatea întregii sale construcţii teoretice, pentru că preoţii români nu şi-au dorit conservarea dogmelor ortodoxe, ci doar a ritului şi a disciplinei tradiţionale87. Oricum, integrarea acestui subcapitol excesiv de tăios în structura cărţii a fost, cel puţin din punctul de vedere al stilului şi coerenţei, o întreprindere inutilă şi neinspirată a autorului.

Nimic original nici în ultimul subcapitol, cel intitulat Influenţa Unirii asupra bisericii româneşti şi asupra poporului român din punct de vedere politic şi social, unde nu se face altceva decât să se repete obsesiv şabloanele scrisului istoric greco-catolic cu privire la uriaşele foloase ale opţiunii confesionale din anii 1697 – 1701: eliberarea de sub teroarea calvină; orientarea spre civilizaţia apuseană; acceptarea unei credinţe care corespundea mai bine obiceiurilor şi spiritualităţii tradiţionale româneşti;

Importanţa apropierii de Roma ca centru de cunoaştere, cultură şi luminare;

rolul naţional decisiv al tinerelor elite; imboldul uriaş primit în literatură şi în istorie; dezvoltarea reţelei de învăţământ; buna pregătire a preoţilor;

beneficiile culturale aduse de şcolile Blajului; deschiderea unei epoci de noi aspiraţii politice şi sociale etc. În mare măsură iritantă şi fără rost este şi strategia lui Siegescu de a compara toate aceste binecunoscute avantaje generate de transferul confesional cu tentativele contestatare ale autorilor ortodocşi, care, astfel, sunt puşi cu dispreţ în lumina unor „pigmei gălăgioşi” 88.

Note:

87 Ibidem, p.43 – 46

88 Ibidem, p.46 – 48

Dus de valul patimii, canonicul şi dascălul

budapestan pune capăt demersului său istoric, tot mai dezechilibrat înspre final, aducând alte laude bogate principalilor protagonişti ai evenimentelor, respectiv împăratului

Leopold I, cardinalului Kollonich şi episcopului Atanasie Anghel89. Aici tonul apologetic este atât de pronunţat, încât ne lasă de-a dreptul impresia că avem de-a face cu o lucrare omagială, nu cu o cercetare serioasă, care şi-a propus restabilirea adevărului istoric. În acest mod, eforturile prospective şi toate realizările autorului din capitolele şi subcapitolele precedente sunt umbrite de un jalnic şi patetic sfârşit, înţesat de subiectivism, note personale şi multă preţiozitate.

Sursele utilizate în elaborarea studiului A magyarorszâgi românok

Szent Unioja pot fi considerate mai mult decât corespunzătoare pentru epoca în care Siegescu şi-a desfăşurat investigaţia. El a valorificat nume care la vremea lui erau deja de largă referinţă, pomenite aproape convenţional în majoritatea cercetărilor privind această tematică (Nilles.

Şincai, Maior, Bariţ, Cipariu, Treboniu Laurian, Micu-Moldovan, Popea.

Grama, Bunea etc.), dar şi personalităţi mai puţin citate din câmpul istoriografiei noastre confesionale sau din afara lui, precum Breznay

(amintit cu lucrarea sa Religio) şi Szmigelski (un canonic blăjean care atinsese o oarecare reputaţie mai ales prin scrierile sale de natură didactică, exegetico-istorică şi teologică).

În aparenţă, Iosif Siegescu nu ar merita efortul de a i se consacra o consistentă analiză istoriografică, atitudine pe care, de altfel, au adoptat-o toţi specialiştii până acum. Dar tocmai faptul că opera sa dedicată Unirii religioase a fost cu bună ştiinţă ignorată îndeamnă – în condiţiile de astăzi, favorabile unor dezbateri pe deplin libere – la o necesară reevaluare. Cu atât mai interesantă se dovedeşte a fi o asemenea întreprindere, cu cât, repetăm, autorul se

apropie de un punct de vedere mai puţin cunoscut asupra transferului confesional românesc, şi anume punctul de vedere al scrisului istoric maghiar, şi lui nu i se pot contesta nici strădania de a sistematiza şi prezenta cursiv evenimentele la care se referă şi nici relativa atenţie în ceea ce priveşte folosirea izvoarelor. Iată doar câteva atribute care contrabalansează lipsa de popularitate sau marile erori (majoritatea de interpretare) ale cercetărilor sale şi justifică, în bună parte, prezentul nostru demers.

CAPITOLUL III

ISTORIOGRAFIA INTERBELICĂ – DEFENSIVA. POLEMICA ŞI APROFUNDAREA SURSELOR

Contribuţii minore

Datorită climatului ostil, istoriografia greco-catolică s-a retras încă dinainte de izbucnirea primului război mondial în propria-i carapace, realizând că nu are pe moment nicio şansă de reuşită într-o confruntare deschisă de idei cu reprezentanţii spiritualităţii ortodoxe. Erau oricum anii în care se pregătea marea conflagraţie şi în sferele politice şi culturale româneşti o sursă suplimentară de tensiune nu putea să aducă decât necazuri unei biserici şi aşa insuficient înţelese. În consecinţa acestei situaţii, deocamdată, specialiştii uniţi s-au cantonat în tematici de detaliu şi în lămurirea unor aspecte minore, care nu puteau dezlănţui pasiuni necontrolate, din istoria propriei lor religii. Aşa au apărut, spre exemplu, studiul lui Ariton Migia, Un vechi document referitor la originea episcopului Atanasie Anghel1 (o cercetare cu un subiect banal, autorul încercând să răstoarne teza lui Samuil Micu potrivit căruia vlădica s-ar fi tras dintr-o familie de nobili din Ciugud, de lângă Bălgrad), şi cel al lui

Ştefan Pop, în jurul hirotonirii a doua a lui Atanasie Anghel2 (o scurtă demonstraţie a cărei concluzie a susţinut că episcopul unit nu ar mai fi fost rehirotonisit în timpul deplasării sale în capitala imperiului, o ipoteză interesantă ce putea elimina din dispută unul dintre momentele neagreate de către istoricii ortodocşi ale Unirii religioase, şi anume momentul

„Sfinţirii celei de-a doua”, dar, din păcate, varianta aceasta nu s-a dovedit valabilă). De altfel, Ştefan Pop nu a fost un specialist al evenimentelor religioase din jurul anului 1700, el devenind mai cunoscut în scrisul istoric

Note:

1 Publicat în „Cultura Creştină”, Blaj, IV/1914, nr. 19 – 20, p.517 – 520

2 Idem, III/1913, nr. 15, p.458 – 466

prin lucrările Din trecutul bisericii române bihorene3, Din istoria bisericească a Bihorului4, Trei episcopi vechi ai Orăzii Mari5 etc”.

materiale cu referire la o perioadă aflată la distanţă de câteva decenii faţă de epoca lui Atanasie Anghel.

Impasul în care se aflau teologii şi istoricii greco-catolici părea foarte greu de depăşit. Ei şi-au exprimat deseori îngrijorarea legată de modul aspru în care purtătorii de cuvânt ai „legii tradiţionale” se raportau la

Biserica Unită6. Greutăţi suplimentare au apărut după reîntregirea

României, moment de la care, în sufletul ortodocşilor din Transilvania, sprijiniţi acum mult mai consistent de marea masă a preoţilor şi credincioşilor din spaţiul extracarpatic, s-a revigorat sentimentul rivalităţii confesionale. În tabăra cealaltă, greco-catolicii încercau cu mari eforturi să-şi creeze un statut juridic cât mai favorabil, într-o ţară în care până atunci nu avuseseră decât o singură parohie. În primii ani după 1918, ei au pierdut sistematic teren: noua Constituţie a fixat Bisericii Ortodoxe statutul de „dominantă”, adică a majorităţii (inechitate care, fie vorba, s-a menţinut şi în Constituţia din 1938), iar discuţiile privind proiectul Concordatului au fost excluse de pe lista priorităţilor politice ale statului şi s-au amânat de mai multe ori (actul s-a semnat de-abia în 1927 şi s-a ratificat numai în

1929, după ce a suferit consistente modificări din partea ortodocşilor).

Concomitent cu aceste evenimente, s-a declanşat o puternică ofensivă literar-istorică pentru dovedirea

netemeiniciei actului de la 1700, având ca vârf de lance valoroasa triadă ortodoxă Dragomir-Lupaş-Meteş, în spatele căreia s-a grupat un număr însemnat de specialişti consacraţi şi de reviste culturale, istorice şi teologice.

Împrejurările politice şi culturale continuau să rămână nefavorabile pentru vreo ripostă din partea istoriografiei unite. Niciunul dintre reprezentanţii ei nu se simţea capabil în a ţine piept cu succes atacurilor concertate ale atâtor autori de prestigiu, care, în mare parte, erau implicaţi la nivel înalt şi în viaţa ştiinţifică şi culturală a României interbelice şi dobândiseră statutul de persoane publice. Aceste impedimente majore nu au condus, totuşi, înspre obstacularea totală a scrisului istoric greco-catolic.

Note:

4 Publicat în „Revista Teologică”, Sibiu, I/1907, nr. 4 – 6 şi 9 – 11

5 Publicat în „Cultura Creştină”, III/1913, nr. 12, p.363 – 369

5 Publicat în „Revista Teologică”, IX/1915, nr. 9 – 12

6 Blamarea Vaticanului şi viitorul ortodoxismului. Cronică, în „Cultura Creştină”.

I/1911, nr. 8, p.266 – 267

Au continuat în epocă să apară lucrări despre trecutul Bisericii Unite

(câteva reprezentau rodul unor eforturi remarcabile de cercetare), într-o disperată încercare de a menţine tradiţia unui important curent ce depăşea aspectul strict religios, dobândind ample valenţe culturale, fără de care spiritualitatea românească ar fi rămas mult mai săracă.

III.2. Ioan Georgescu

În genul cărţilor păstrătoare de tradiţie, a căror apariţie nu a stârnit vâlvă printre specialiştii istoriei confesionale, s-a înscris şi cea a lui Ioan

Georgescu, intitulată Istoria Bisericii creştine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericii Româneşti Unite cu Roma. Autorul, profesor la

Liceul din Beiuş şi la Şcoala normală unită din

Oradea, şi-a prezentat materialul sub forma unui manual pentru cursul superior al şcolilor secundare şi normale, dar, prin modul în care conţinutul a fost structurat, el şi-a depăşit obiectivele pedagogice, adresându-se nu numai elevilor, ci şi largului public cititor interesat de problematică. De altfel, cantonarea tematicii Unirii religioase în literatura didactică constituia soluţia unui refugiu temporar din faţa atacurilor ortodoxe, până în clipa în care istoriografia unită s-ar fi regrupat valoric pentru a accepta confruntarea deschisă.

Istoria bisericii creştine... a avut, ca orice studiu de calitate medie, părţile sale bune şi rele. Dăunător pentru echilibrul analizei era faptul că s-a insistat asupra conciliilor de la Constanţa şi de la Trento (desigur din dorinţa de a se evidenţia mai bine Contrareforma, cu toate implicaţiile ei majore), dar Conciliul florentin, atât de important prin prisma efectelor sale în răsăritul european, s-a amintit doar în treacăt. Apăreau ca predominante în lucrare mai vechile consideraţii elogioase privind aderarea românilor la catolicism. Pentru Georgescu, la fel ca şi pentru antecesorii săi, Unirea religioasă a reprezentat un act providenţial, care a pus stavilă calvinismului cotropitor, a salvat o naţionalitate ameninţată şi a ridicat biserica românească dintre ruine. În întărirea acestor afirmaţii sentenţioase, autorul a plasat câteva citate favorabile opţiunii din jurul anului 1700 din scrierile lui Lapedatu şi Sextil Puşcariu, adăugând apoi că până şi programa de învăţământ a Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Bucureşti recunoştea că momentul transferului confesional românesc a însemnat începutul unei noi epoci în istoria bisericii7. Desigur, apelul la surse arhivistice ar fi fost de mai mare sugestivitate decât invocarea părerilor unor ortodocşi mai moderaţi, dar Georgescu, conştient de limitele sale, nu şi-a propus conturarea unei perspective inedite asupra tematicii în discuţie. Din acest motiv, expunerea urmăreşte desfăşurarea acţiunilor de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea în etapele lor bine cunoscute.

Dintre consideraţiile mai interesante ale autorului, cu

o oarecare notă de originalitate, s-ar putea enumera aceea potrivit căreia Unirea religioasă s-ar putea defini şi ca o întoarcere la vechile datini ortodoxe, denaturate prin persecuţia calvină, datini la care s-ar adăuga doar condiţia celor patru puncte dogmatice noi, iar, mai apoi, ideea că disputa dintre calvini şi catolici asupra românilor a fost tranşată de cei din urmă pentru că ei au fost mai înţelegători faţă de „toleraţi”, în sensul că nu au „bătut din picior”.

precum calvinii, ci doar au făcut propuneri. Ingenioasă a fost şi soluţia găsită de Georgescu de a face legătura între opţiunea religioasă a românilor şi aceea a armenilor, ca părţi ale aceluiaşi fenomen politic, social şi cultural de mare amplitudine din zonă8. Ca element de apreciat al lucrării apare, de asemenea, modul în care a prezentat profesorul beiuşan evenimentele, dând de înţeles că deciziile clerului superior din jurul lui Atanasie Anghel puteau fi în mare măsură influenţate de o elită românească laică, prezentă în desfăşurarea evenimentelor şi care formulase deja firave deziderate politice, posibil de valorificat în conjunctura de la începutul veacului al

XVIII-lea.

Puţinele fragmente „personalizate” pozitiv ale analizei au fost însă umbrite de preluările din scrieri mai vechi şi de utilizarea unor şabloane de genul: episcopul Teofil a murit otrăvit de către calvini; mitropolia românească din Ardeal a decăzut la rang de episcopie înaintea Unirii religioase, mai precis în timpul vizitei lui Atanasie Anghel la Bucureşti, unde acesta a fost hirotonit doar ca episcop; vlădica a ales catolicismul ca reacţie la calvinism, slavonism şi bizantinism; transferul confesional a reprezentat rezultatul unei opţiuni libere, românii având deplinul drept de a se orienta sau nu înspre oricare dintre religiile recepte; nu se poate vorbi de alianţă cu Biserica Romei, ci de integrare în ea; toţi românii ardeleni au

Note:

7 Ioan Georgescu, Istoria Bisericii creştine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericii

Româneşti Unite cu Roma, Blaj, 1921, p.184 – 188

8 Ibidem căzut iniţial de acord asupra aderării la catolicism, dihonia intrând mai târziu între fraţi etc9.

În Istoria bisericii creştine... expunerea a respectat fidel canoanele clasice ale istoriografiei greco-catolice, din această cauză fiind destul de monotonă. S-a pornit de la primii paşi de apropiere faţă de „latini” făcuţi de

Teofil, s-a etalat apoi biografia lui Atanasie Anghel până la numirea sa pe scaunul episcopal şi s-au prezentat în continuare, bineînţeles în succesiune cronologică, următoarele etape ale aderării la catolicism: hirotonirea episcopului român din Ardeal la Bucureşti; corespondenţa purtată de el cu

Baranyi; decretului imperial privind unirea din 14 aprilie 1698; scrisoarea lui Kollonich către preoţii români; sinodul din 7 octombrie 1698; prima diplomă a Unirii din 16 februarie 1699; regulile restrictive în privinţa transferului confesional fixate de Dietă şi Guberniu; anchetele ordonate în satele româneşti de autorităţile provinciale; mişcările de protest ale lui

Ţirca, Nagyszegi şi ale preoţilor din Hunedoara; rapoartele lui Rabutin către Kollonich despre situaţia încordată din Transilvania; sinodul general din septembrie 1700; plecarea lui Atanasie Anghel la Viena; procesul canonic la care este supus vlădica; rehirotonirea sa sub condiţiune;

Instituirea teologului iezuit; a doua diplomă a Unirii; ceremonia de instaurare a episcopului unit; excomunicările trimise de Teodosie şi

Calinic; vizita agresivă a lui Dosoftei la Braşov; atitudinea lui

Brâncoveanu; noua mişcare a lui Ţirca în împrejurările războiului declanşat de Francisc Râkoczi al II-lea; temporara renunţare a clerului superior la

Unirea religioasă; noua mărturisire de credinţă catolică; sinoadele din

1701, 1702, 1703 şi 1708 şi importanţa lor pentru consolidarea noii biserici ş.a.10

După cum se poate observa, avem de-a face cu o tratare tradiţională, aproape banală, a problematicii. În niciun moment, autorul nu şi-a permis a contesta autenticitatea vreunui document fundamental al aderării românilor la Biserica Romei, specificând că această chestiune a fost demult soluţionată de Bunea. Neieşind din tiparele cuminţi ale unei literaturi cu tentă educativă şi de popularizare, înscrisă pe deplin în confortul unor locuri istoriografice comune şi doar cu câteva merite minore pe linia sistematizării unui material deja cunoscut, lucrarea lui Georgescu nu putea

Note:

9 Ibidem, p.188 – 197

10 Ibidem, p.184 – 203

face faţă competiţiei cu literatura ortodoxă de specialitate, aflată în plin avânt la începutul perioadei interbelice.

III.3. Iacob Radu

Nici măcar utilele contribuţii ale acestui canonic – fratele mai mare al episcopului Dimitrie Radu – la desluşirea trecutului Bisericii

Greco-Catolice Române nu reuşiseră câtuşi de puţin să contrabalanseze impactul public al spectaculoaselor texte ortodoxe care contestau îndreptăţirea istorică a Unirii religioase.

Ca spirit activ şi pătrunzător, Iacob Radu nu s-a mulţumit să trăiască sub protecţia conferită de prestigiul fratelui său – unul dintre actorii principali ai reîntregirii statului nostru, participant activ la viaţa politică românească, ctitor al splendidului palat episcopal din reşedinţa diecezană de la Oradea, eficient întemeietor de fundaţii religioase şi şcolare, autor el însuşi al unor numeroase şi apreciate lucrări de istorie bisericească şi excelent orator – din păcate căzut jertfă cunoscutului atentat din 1920, din

Senatul României. De asemenea, canonicul orădean nu s-a limitat doar la a-şi împlini o de altfel extrem de fericită carieră clericală – încununată cu postura de

prepozit al capitolului diecezan din Oradea şi, încă din 1918, cu onoranta distincţie de prelat papal – ci a dorit să-şi confirme ascensiunea pe linie ecleziastică printr-o activitate culturală pe măsură. În acest sens, el a redactat biografii bine primite de cititori (Viaţa şi operele episcopului dr.

Demetriu Radu11; Doi luceferi rătăcitori: Gheorghe Şincai şi Samoil

Micu Clain12; Samuil Vulcan, episcopul român-unit al Orăzii-Mari

(1806 – 1839) şi Biserica Ortodoxă Română13; Episcopul baron Vasile

Erdeli14; In memoriam. Prinos memoriei episcopului dr. Demetriu Radu.

La a zecea aniversare a tragicei sale morţi15 etc.), a întocmit oportune studii legate de evoluţia învăţământului greco-catolic (Dreptul de patronat al fondului catolic religionar şi al studiilor16; Fundaţiunea episcopului

Note:

12 Oradea, 1923, 2 vol.

13 Bucureşti, 1924

13 Oradea, 1925

14 Oradea, 1928

15 Oradea, 1930

16 În „Cultura Creştină”, X/1921

Demetriu Radu17; Foşti elevi români-uniţi ai şcolilor din Roma18 ş.a.), a elaborat unele monografii bine structurate şi foarte necesare (Biserica

Sfintei Uniri din Tâmpăhaza-Uifalău 19; Istoria vicariatului greco-catolic al Haţegului20; Monografia oraşului Oradea21 şi Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înfiinţarea aceleia 1777 – 192722), a semnalat documente de mare importanţă aflate la sediul eparhiei orădene (Manuscriptele din biblioteca

Episcopiei Unite din Oradea-Mare23 şi Manuscriptele bibliotecii

Episcopiei Greco-Catolice Române din Oradea-Mare.

Studiu bibliografi-4), şi-a publicat câteva conferinţe reprezentative pentru formaţia sa spirituală şi, aşa cum era de aşteptat din partea caracterului său puternic, s-a implicat în polemica politică şi istoriografică dintre bisericile surori, semnificativ pentru atitudinea pe care a adoptat-o în această confruntare fiind materialul intitulat Răspuns şi apărare.

Lucrarea din urmă a întruchipat, după cum specifica autorul, o firească reacţie defensivă în faţa atacurilor ortodoxe nimicitoare, care puneau Biserica Română Unită în lumina unei adevărate primejdii naţionale. Riposta la agresiune, menţiona Iacob Radu, a fost dată nu de dragul controverselor, ci pentru apărarea onoarei unei instituţii cu merite istorice deosebite. Iniţiativa replicii canonicului greco-catolic a fost generată de volumul Zile trăite – semnat de episcopul ortodox de Oradea.

Roman Ciorogariu – în care, prezentându-se anumite evenimente de după primul război mondial, se exalta rolul politic benefic al ierarhiei ortodoxe.

Având un caracter memorialistic, cartea Zile trăite a stârnit un anume interes, deşi justifica oarecum defectuos şi tendenţios legăturile semnatarului ei cu fostul mitropolit Vasile Mangra. Rândurile lui

Ciorogariu încercau să atenueze rătăcirile din anii conflagraţiei mondiale ale păstorului ortodocşilor transilvăneni şi să preamărească atributele

Note:

17 Oradea, 1925

18 Beiuş, 1929

19 Oradea, 1911

20 Lugoj, 1913

21 În „Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie”, Bucureşti, 1921

22 Oradea, 1930

23 În „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Istorice”, seria III, tom. I, mem.6, Bucureşti, 1923

24 Bucureşti, 1923

naţionale ale Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal,

caracterizând în termeni de-a dreptul înjositori biserica soră25.

Două dintre acuzele formulate de episcopul ortodox al Oradiei i s-au părut lui Iacob Radu de neadmis, stârnindu-i indignarea. Le vom menţiona doar în treacăt, deoarece ele nu constituie obiectul studiului nostru.

În primul rând, în volumul Zile trăite, li s-a reproşat prelaţilor uniţi că au consimţit să-şi declare fidelitatea faţă de autorităţile maghiare. În legătură cu această învinuire, canonicul greco-catolic scria că gestul de exprimare a supunerii clerului unit faţă de forurile politice maghiare fusese solicitat chiar de la Bucureşti, tocmai în ideea de a se salva nevinovatele vieţi ale românilor din imperiu. În optica sa, imputarea lui Ciorogariu nu numai că nu avea temei, ci încerca să mascheze dezertarea lui Mangra de la politica naţională, în drumul său ruşinos înspre scaunul mitropolitan, şi să treacă în plan secundar relaţia apropiată a episcopului orădean cu obedientul său superior.

În al doilea rând, Ciorogariu îl mustrase pe Iacob Radu, în cartea Zile trăite, pentru discuţiile sale interesate cu autorităţile maghiare pe marginea unei eventuale candidaturi pentru un cerc electoral prin tradiţie ortodox, cel de la Celea. Episcopul ortodox considera că, prin actul său, canonicul unit a făcut dovada colaboraţionismului cu ministrul Apponyi, principalul inamic al învăţământului românesc, şi dădea de înţeles că buna înţelegere dintre cei doi s-ar datora faptului că respectivul ministru maghiar ar fi fost tot catolic. În Răspuns şi apărare, Iacob Radu a replicat şi acestei provocări, specificând că, în fond, chiar dacă Apponyi era catolic, măsurile împotriva şcolilor româneşti au fost dispuse de către guvernul prezidat de calvinul Tisza şi observând că clerul ortodox – slab îndrumat de la Sibiu şi manifestându-se timid în sinoadele desfăşurate sub controlul comisarilor regali – a protestat mai puţin împotriva proiectului „zonelor culturale”.

schiţat de Apponyi decât episcopii uniţi, care prin opoziţia lor vehementă au dat dovadă de bărbăţie. Cu toate

acestea, concluziona cu tristeţe canonicul orădean, eforturile Bisericii Unite de a-şi prezerva autonomia şcolară nu au fost recunoscute nici măcar după război, aşa încât nu s-a putut evita apariţia situaţiei conflictuale dintre statul român şi episcopiile greco-catolice pe tema proprietăţii asupra edificiilor de învăţământ26.

Note:

25 Iacob Radu, Răspuns şi apărare, Oradea, 1927, p.3 – 30

26 Ibidem

Din punctul de vedere al analizei de faţă, interesează mai mult argumentaţia prin care Iacob Radu a combătut, în Răspuns şi apărare, consideraţiile istorice agresive ale lui Roman Ciorogariu asupra Unirii religioase. Răspunzând constatării episcopului ortodox potrivit căreia transferul confesional al românilor ardeleni ar fi fost urmat de o politică de excesivă latinizare a ritului tradiţional, direcţie stimulată de papalitate – pe baza principiului nerecunoaşterii bisericilor naţionale – prin „doctorii”.

români „şcoliţi” la Roma, preocupaţi în a adânci catolicismul atât în aspectele sale dogmatice, cât şi în cele disciplinare, ba mai mult, că existau deja şi iezuiţi români şi că ordinele călugăreşti „latine” se insinuau tot mai vizibil în Biserica Unită, canonicul orădean obiecta că însuşi Ciorogariu a recunoscut în elaboratul său, la un moment dat, că opţiunea „grecilor” din

Transilvania pentru credinţa romană avea la bază numai cele patru puncte dogmatice, în rest menţinându-se ritul oriental, disciplina canonică şi chiar caracterul naţional al instituţiei ecleziastice greco-catolice27.

„Antiunitismul” episcopului ortodox a fost în continuare amendat de

Iacob Radu prin următoarele argumente suplimentare:

a) Sfântul Scaun nu şi-a propus niciodată implementarea ritului şi disciplinei „latine” printre credincioşii săi răsăriteni, ci, din contră, a ordonat preoţilor uniţi să se ţină strict de rânduiala lor tradiţională,

în plus, interzicându-li-se cu fermitate misionarilor să-i ademenească pe neofiţi la ritul roman şi impunându-li-se chiar să adopte vechiul ceremonial

„Grecesc”. Excepţiile nefericite de la aceste norme, adică eventualele abuzuri, aveau doar un caracter privat şi nu făceau decât să confirme regulile. Se prea poate, recunoştea canonicul orădean, ca cei mulţi să nu fi înţeles toate subtilităţile scolastice legate de Unirea religioasă, dar e la fel de adevărat că ei nu a priceput nici motivele pentru care „doctorii”.

ortodocşi se considerau, pe de o parte, de viţă latină, însă pe de altă parte, îi ţineau legaţi pe credincioşi de slavism şi grecism, deşi aceşti factori provocaseră românilor atâtea şi atâtea daune. De asemenea, adăuga Iacob

Radu, poporul nu a perceput raţiunea pentru care teologii ortodocşi au respins cele patru puncte dogmatice – din moment ce ele fuseseră consimţite până în 1054 şi reînnoite în 1439 – şi nici de ce clerul „grec” se ruga pentru comuniune, dar persista în neunire28.

b) Era adevărat, admitea prelatul orădean, că Biserica Catolică nu îngăduia ecleziile naţionale în sensul interpretărilor ortodoxe, dar, în fond.

Domnul Iisus Hristos nu a întemeiat biserici particulare pentru fiecare neam în parte, ci una singură pentru toate popoarele. O biserică ce se confunda cu statul nu mai putea să fie nici dumnezeiască, nici naţională, ci se transforma într-o simplă unealtă politică. După cum s-a putut constata, bisericile autocefale au fost pedepsite, căzând în robia statelor, care, dacă până la un moment dat erau creştine, le-au protejat, dar, în viitor, nu se ştie ce soartă le va aştepta. În consecinţă, mai naţional părea catolicismul, deoarece şi-a păstrat independenţa faţă de state şi – datorită unităţii dogmelor şi învăţăturilor sale – conlucra mai bine cu ele, propovăduind credincioşilor fidelitate şi supunere cetăţenească şi stimulând sentimentul dragostei de patrie până la punctul maxim al jertfei supreme. Se dovedea incontestabilă, scria autorul

orădean, dureroasa constatare că mulţi particulari catolici din Ungaria sau de aiurea au oprimat deseori minorităţile, dar respectivele excese au fost întotdeauna dezaprobate de către Sfântul Scaun. Rigurozitatea şi disciplina catolică au oţelit patriotismul şi iubirea de neam (se ofereau, în această idee, exemplele

Belgiei şi Franţei) şi, cu toate că abateri de la principiile generale au mai existat, ele nu se puteau în niciun caz invoca – pe un ton mustrător – de către cei care l-au ridicat pe Mangra în scaunul de şef al „atât de naţionalei" Biserici Ortodoxe. În realitate, avertiza canonicul orădean, nu

Biserica Română Unită reprezenta marea primejdie pentru solidaritatea şi integritatea naţională, ci sectele protestante (devenite tot mai incisive în statele ortodoxe), indiferentismul religios al clasei culte, raţionalismul şi, nu în ultimul rând, francmasoneria, care, împreună, puseseră stăpânire pe

România. Mai mult decât atât, specifica Iacob Radu, izolarea bisericii majoritare între graniţele naţionale au resimţit-o ca pe o frustrare numeroşi credincioşi ortodocşi, care au căutat diverse alianţe cu bisericile din străinătate, recurgând deci tot la internaţionalismul reproşat cu cinism catolicismului. Agitatorii ipocriţi ai flamurii dreptăţii sociale au ajuns până acolo încât, pe postamentul comun al duşmăniei faţă de catolicism, s-au asociat cu protestanţii, deşi îi despărţeau de aceştia insurmontabile diferenţe dogmatice. Ei nu au ţinut seama de faptul că nu astfel se înscriau pe calea dreaptă a revigorării creştinismului, că tradiţia luptei comune împotriva ereziilor ar fi trebuit să-i apropie mai degrabă de „latini", că diferenţa dintre crezul lor şi cel roman se reducea doar la câteva puncte doctrinare şi că ritul nu constituia nicidecum o piedică în calea Unirii29.

c) Actul de pătrundere în profunzimea adevărurilor Bisericii Universale nu atrăgea după sine, se arăta convins prelatul orădean, atingerea ritului şi disciplinei canonice şi nu ducea neapărat la „ruperea peceţilor", aşa cum au

susţinut istoricii ortodocşi. În fond, sublinia autorul cu o anume nuanţă de ironie, „luminaţii doctori” de la Roma, care, în opinia ortodoxă.

„Respinseseră patriotismul”, au fost realii apostoli ai deşteptării naţionale şi pionierii drumului înspre cultura şi civilizaţia apusului. Ei nu au predicat nici ereziile protestante, nici minciunile „grecilor”, nici inepţiile enciclopediştilor francezi, ale galicanilor sau janseniştilor, nici iosefinismul şi nici modernismul. Într-un asemenea mod au procedat numai „doctorii şcoliţi la protestanţi”, adică profesorii de religie ortodoxă30.

d) Infiltrarea ordinelor călugăreşti „latine” în Biserica Unită, menţiona autorul, nu se contura neapărat ca fenomen negativ, după cum a încercat

Ciorogariu să-l evidenţieze. Monahismul – care, spre finele epocii moderne, se stinsese aproape cu totul chiar şi la ortodocşi – a dat, în secolul al XVIII-lea, multe personalităţi culturii naţionale. Înflorirea lui, în cadrul

Bisericii Romei, în pofida persecuţiilor guvernelor francmasone, avea doar efecte benefice în planul propagării religiei şi civilizaţiei. Atunci, se întreba retoric Iacob Radu, de ce noi să nu recurgem la el, mai ales că acei călugări

„Latini” care doreau să activeze printre greco-catolici erau constrânşi nu numai să înveţe limba românilor, ci şi să treacă la ritul lor31? Numai printr-o asemenea atitudine pozitivă faţă de monahism se putea împlini dezideratul reînvierii străvechiului ordin oriental Sfântul Vasile cel Mare.

De ce să nu se împrumute forme occidentale şi din domeniul instituţiilor religioase, dacă s-au împrumutat din atâtea alte domenii32? Fără a aştepta răspuns, întrebările canonicului orădean spuneau totul despre convingerile sale şi despre puterea spiritului său polemic.

Disputa pe care el a angajat-o cu episcopul ortodox orădean, prin intermediul materialului intitulat Răspuns şi apărare, era însă departe de a se fi încheiat. Printre diversele sale consideraţii privind problematica

Note:

Ibidem

Ibidem

Ibidem

Ibidem şcolilor confesionale comune, biografia lui Vasile Lucaciu, meritele şi scăderile lui Andrei Şaguna, participările episcopilor uniţi la evenimente de stat majore, măsurile de oprire a comunicării „în sacris” între ortodocşi şi greco-catolici, tensiunile religioase din timpul jubileelor de la Oradea şi multe altele, care nu reprezintă obiect de interes pentru analiza noastră, regăsim câteva interesante gânduri legate de Concordat. Lipsa de inspiraţie a lui Ciorogariu – care îl determinase să afirme despre Concordat că a desăvârşit prăpastia dintre români, conturând o mică alcătuire catolică în

Ardeal şi transformând ţara într-un fel de Croaţie, adică un stat cu tendinţe centrifugale primejdioase pentru unitatea naţională – a provocat din nou iritarea prelatului unit. Contestând aserţiunile de mai sus, el a precizat că un pact de asemenea amplitudine nu se judecă după „indiscreţiunile”.

„Transpirate” în public (la data aceea, actul încă nu se finalizase), cât despre croaţi, ei constituiau componenta cea mai preţioasă a statului sârb, deoarece luptau contra „barbariei” balcanice, nicidecum împotriva unităţii iugoslave. De abia atunci când ei vor fi cu adevărat trataţi ca fraţi ai sârbilor, aprecia autorul, existenţa Iugoslaviei va fi pe deplin asigurată33.

Apelul făcut de episcopul ortodox la politicieni de confesiune greco-catolică de talia lui Maniu, Vaida-Voevod sau Şt. Pop – în sensul de a prelua chiar ei chestiunea „reortodoxirii” românilor – a fost catalogat de canonicul orădean ca „nostim”, deoarece, specifica el, mirenii uniţi s-au purtat admirabil pe parcursul „războiului” ideologic declanşat de biserica majoritară şi se putea conta pe devotamentul lor. În prelungirea judecăţilor sale, Iacob Radu îşi exprima nedumerirea asupra motivelor acerbelor atacuri împotriva catolicilor, când era îndeobşte cunoscut

faptul că ei, prin disciplina lor, nu numai că nu anunţau vreun pericol, ci induceau cetăţenilor un mod de a fi mai sistematic şi mai bine organizat, punând, astfel, stavilă decăderii morale şi corupţiei. Doar minţile mult prea exaltate şi-au închipuit că într-un stat precum cel român, cu patru milioane de locuitori de alte neamuri şi credinţe, circa un milion şi jumătate de greco-catolici ar întrupa vreo primejdie34.

Se contesta, apoi, remarca tendenţioasă a lui Ciorogariu potrivit căreia clerul ortodox ar fi avut aceleaşi interese ca şi credincioşii săi, în timp ce, în Biserica Romei, interesele păstorilor erau altele decât cele ale turmei. Să fi însemnat aceasta, oare – se întreba cu voită naivitate prelatul unit – că toţi episcopii, canonicii, protopopii, preoţii, ieromonahii, profesorii, cărturarii şi teologii greco-catolici care au contribuit la devenirea naţiunii române nu erau decât nişte egoişti în suferinţele şi în munca lor35?

La fel de vehement se combătea teza episcopului ortodox orădean conform căreia triada Micu-şincai-Maior s-a afirmat tocmai datorită opoziţiei sale faţă de catolicismul tradiţional. Înfruntând această idee, autorul preciza că Şcoala Ardeleană s-a numărat printre roadele binefăcătoare ale credinţei romane şi că reprezentanţii ei nu au fost în niciun caz răzvrătiţi, ci buni catolici, iar demonstraţia se susţinea prin consistente pasaje extrase din operele lor. Ba mai mult decât atât, consemna Iacob Radu, unele personalităţi ortodoxe (precum Iorgovici.

Ţichindeal sau Moise Nicoară) au fost cu generozitate sprijinite de episcopul unit Samuil Vulcan, iar altele (spre exemplu Gheorghe Lazăr)

şi-au făcut chiar şi studiile la catolici36.

În finalul lucrării Răspuns şi apărare, canonicul orădean contracara îndemnul patetic al lui Ciorogariu la contopirea bisericilor surori, în spiritul de solidaritate generat de atmosfera Marii Adunări Naţionale de la Alba

Iulia. Autorul se întreba – pe bună dreptate, dar oarecum maliţios – la ce fel de contopire se putea referi

episcopul ortodox orădean, în situaţia în care la

Alba Iulia s-au făcut auzite şi voci ce revendicau unirea în credinţă cu catolicii apuseni. Din punctul de vedere al lui Iacob Radu, într-adevăr viabilă rămânea numai o singură comuniune ecleziastică, cea cu Biserica

Romei37.

Materialul elaborat de prelatul orădean includea un post scriptum, care prelungea disputa cu păstorul ortodocşilor bihoreni. Referindu-se la o cuvântare ţinută de Ciorogariu în Senatul României, în care guvernul era acuzat că susţine excesiv Biserica Unită, autorul corecta această viziune subiectivă, constatând că instituţiile greco-catolice au fost mult mai puţin ajutate de stat decât eparhia ortodoxă bihoreană, jurisdicţie unde forurile politice au contribuit substanţial la ridicarea palatului diecezan şi a

Seminarului teologic. El se arăta revoltat de faptul că tentaculele campaniei de denigrare a Bisericii Unite s-au întins până în Senatul ţării38.

Note:

Ibidem

Ibidem

Ibidem

Ibidem

Era evident că replica lui Iacob Radu, chiar dacă putea neutraliza argumentele unui atac superficial în plan ştiinţific, de genul celui iniţiat de

Roman Ciorogariu, era mult prea firavă pentru a rezista în faţa asediului concertat al abililor profesionişti ai istoriografiei ortodoxe. Din păcate, canonicul orădean, deşi era un împătimit al arhivelor şi dispunea de o vastă experienţă de cercetare, nu s-a mobilizat în suficientă măsură pentru a-şi menţine discursul în limitele riguroase, limpezi şi eficiente ale demonstraţiei istorice. Lăsându-se copleşit de un acut sentiment de amărăciune, fiind dominat de dorinţa de a se opune nedreptăţilor şi preferând să răspundă punctual acuzelor lui Ciorogariu, el a recurs, în construcţia sa teoretică, la argumente de bun simţ din

domeniul teologiei, politicului, culturii, logicii, eticii, vieţii sociale şi, foarte rar, din sfera istoriei, deşi aceasta îi era deosebit de familiară. Prelatul orădean a pierdut din vedere faptul că o analiză istorică bine întocmită putea să apere Unirea religioasă în parametri superiori tuturor explicaţiilor şi poveţelor date sau pildelor invocate pe parcursul expunerii sale.

Lipsurilor lucrării sale li s-a mai adăugat una, şi anume perspectiva conservatoare asupra trecutului bisericii româneşti. A cataloga galicanismul, jansenismul, iluminismul, iosefinismul, raţionalismul şi modernismul ca simple „isme" sau drept factori nefaşti ai devenirii socio-spirituale se poate oarecum justifica de pe poziţii strict teologice, dar atitudinea de a nu sesiza sau de a nega prezenţa acestor curente de gândire în operele Şcolii

Ardelene şi de a nu le recunoaşte nici măcar parţial valenţele constructive constituia o carenţă majoră, care conferea maximă vulnerabilitate textului lui Iacob Radu. Într-o lume dornică de modernizare, precum cea românească interbelică, rândurile canonicului păreau anacronice şi nu aveau mari şanse de a se bucura de succes. De aceea, mai nimic din raţionamentul său etalat în Răspuns şi apărare nu a rezistat în timp ofensivei din ce în ce mai dibaci orchestrate de istoricii ortodocşi.

Sesizând, poate, că materialele polemice nu stârnesc în mediul academic interesul de care se bucură analizele de specialitate bine întocmite, prelatul orădean s-a reorientat metodologic, în cele din urmă, evaluând Unirea religioasă cu instrumentarul specific unui bun istoric. A

procedat cel mai bine, în acest sens, în monografia sa, intitulată Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de

150 de ani de la înfiinţarea aceleia 1777 – 1927, care poate fi considerată, credem, cel mai reprezentativ travaliu pentru abilitatea şi capacitatea de efort a autorului.

Aici se reia, în fapt, o tematică dezbătută cu câteva decenii înainte de

Ioan Ardeleanu şi, chiar dacă, spre deosebire de

monografia celui din urmă, întreprinderea lui Iacob Radu nu valorifică atât de multe documente romane, ea are o bază arhivistică şi bibliografică impresionantă pentru epoca în care a fost redactată. Astfel, cercetarea canonicului orădean exploatează intens o serie de şematisme ale Bisericii Unite, trimite – competent şi uneori critic – la investigaţiile lui Cipariu, Bariţ, Bunyitay.

Nilles, Ardeleanu, Bunea, Hodinka, Iorga, Dragomir, Pâclişanu.

Tăşiedanu, Dejeu etc. Şi pune oportun în lumină numeroase acte importante, inedite sau deja publicate, din arhivele diecezei greco-catolice de Oradea.

S-ar cuveni, în primul rând, de semnalat faptul că Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari… preia aceleaşi clişee despre începuturile

Unirii religioase româneşti pe care celălalt monograf bihorean, Ioan

Ardeleanu, le conturase mai înainte în studiul său amplu, editat în perioada antebelică. Regăsim, în cartea canonicului, consideraţii asemănătoare celor din monografia anterioară despre procesul de calvinizare a ortodocşilor de pe parcursul veacului al XVII-lea, aprecieri aproape similare despre etapa cuceririi Oradiei de către imperiali, idei apropiate despre secvenţele reorganizării eparhiei romano-catolice şi despre iniţiativele episcopului

„Latin” Benkovics în această direcţie şi multe alte şabloane gata cristalizate, preluate de la Ioan Ardeleanu şi modificate, într-o oarecare măsură, în nuanţele lor, printr-un alt stil şi printr-un mod diferit de utilizare a surselor.

Ca şi în volumele elaborate de profesorul beiuşan la finele secolului al

XIX-lea, în rândurile prelatului unit, meritele principale în împlinirea transferului confesional al românilor apuseni sunt puse, cu deosebire, pe seama eparhiei romano-catolice şi a păstorului rutean Iosif de Camillis

(instalat la conducerea diecezei de Mukacevo, specifică autorul, tot prin strădaniile „latinului”

Benkovics). Ni se spune, în continuare, că cele două episcopii, cea romano-catolică a Oradiei şi cea unită de la Mukacevo, departe se a se situa pe poziţii rivale, au creionat o strategie coerentă de absorbţie religioasă a „grecilor” din Partium. Pe linia acestui proiect comun, s-au înscris atât vizita lui Iosif de Camillis la Oradea, cât şi decizia de publicare a privilegiilor leopoldine pentru preoţii care consimţeau să adere la credinţa romană39.

Printre prea multele analogii privind aprecierea Unirii religioase, prezente în monografiile lui Ioan Ardeleanu şi Iacob Radu, s-a strecurat însă şi o diferenţă semnificativă. Spre deosebire de primul autor (care de altfel stabilise şi el o legătură organică limpede între Unirea din Partium şi opţiunea pentru Roma a „toleraţilor” transilvăneni), cel de-al doilea adânceşte problematica şi insistă cu atenţie sporită asupra interferenţelor şi aspectelor comune ale fenomenelor confesionale din cele două teritorii locuite de români, punând accentul şi pe preocupările lipsite de succes ale lui Atanasie Anghel de a se implica în catolicizările din Bihor, dar şi pe intenţia lui Iosif de Camillis, parată în cele din urmă de către Stări, de a-şi instaura controlul asupra mersului prozelitismului din Transilvania.

Procedând într-un asemenea mod, canonicul orădean a marcat una dintre puţinele reuşite cu adevărat consistente ale porţiunii sale de text referitoare la Unirea religioasă40.

Cele alte câteva consideraţii cu trimitere la începuturile catolicismului printre români se mulează pe un calapod banal. Se prezintă regresul strategiilor de catolicizare de la începutul veacului al XVIII-lea drept consecinţă a morţii lui Iosif de Camillis şi a tulburărilor provocate de mişcarea lui Francisc Râkoczi al II-lea, se arată că românii bihoreni, împreună cu sârbii din preajma cetăţii Oradiei s-au situat, îndeobşte, de partea imperialilor în derularea conflictului şi se subliniază că, după încetarea ostilităţilor, Unirea depăşeşte etapa de recul, înscriindu-se pe o lentă traiectorie ascendentă41. Analiza evenimentelor

ulterioare, prea îndepărtate de momentele iniţiale ale aderării „grecilor” din Partium la

Biserica Romei, nu mai constituie subiect ale studiului nostru.

Putem constata că, în cazul Istoriei diecezei române-unite a

Orăzii-Mari... hărnicia de necontestat a autorului şi apreciabila sa acribie nu sunt suficiente pentru a compensa o serie de defecţiuni istoriografice.

Ne referim, cu prioritate, la învechita sa perspectivă de abordare a temei transferului confesional românesc, care nu reuşeşte, în plan metodologic, să ne ofere nimic nou faţă de vechea monografie semnată de Ioan

Ardeleanu. E adevărat că, în ceea ce priveşte informaţia, ne sunt semnalate

Note:

Iacob Radu, Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari... p.7 – 20

Ibidem

Ibidem câteva date şi amănunte inedite, dar, prin structura ei, lucrarea nu se aliniază normelor de cercetare moderne, care, în deceniile al patrulea şi al cincilea al secolului XX, dădeau deja tonul şi în scrisul istoric confesional din România. Ca atare, nici această carte nu se putea încorpora eficient în postamentul zidului defensiv, pe care specialiştii uniţi se străduiau cu disperare să-l ridice în faţa asaltului tot mai puternic al autorilor ortodocşi.

III.4. Zenovie Pâclişanu

În aparenţă, bătălia spirituală se îndrepta înspre un nou eşec lamentabil al uniţilor, perspectivă pe care ei parcă o aşteptau cu resemnare.

Când totul părea pierdut, a apărut un nou licăr de speranţă: numele lui

Zenovie Pâclişanu se impunea din ce în ce mai pregnant în istoriografia confesională.

Format în mediul teologic vienez, Pâclişanu devenise membru corespondent al Academiei Române imediat după reîntregirea României, la doar 34 de ani, pentru ca la

vârsta de 37 de ani să îndeplinească deja funcţia de director general al cultelor minoritare din Ministerul Cultelor.

Prin competenţa sa, dovedită şi cu ocazia tratativelor de la Roma legate de încheierea Concordatului, el întruchipa singura „redută” care s-ar fi putut opune cu şanse reale de reuşită acuzelor ortodoxe ce se revărsau asupra

Bisericii Unite din toate părţile. În mod paradoxal, deşi atmosfera tensionată din sferele politice şi confesionale îmbia la atitudini militante.

Pâclişanu a ales calea mult mai raţională de a nu se amesteca într-o polemică situată mult sub demnitatea şi valoarea sa de reputat specialist. În loc de a proceda precum mulţi dintre teologii şi istoricii vremii, adică de a publica, în legătură cu atacurile ortodoxe, articole de răspuns superficiale şi alerte, care puneau în lumină un nerv excesiv, el a preferat să elaboreze studii gândite temeinic şi fundamentate pe cercetări profunde.

Mărturisirea sa de credinţă în ceea ce priveşte analiza istorică a Unirii religioase reiese din articolul metodologic de excepţie, intitulat Cum ar trebui scrisă istoria Unirii? pe care l-a publicat în revista Cultura

Creştină. Materialul respectiv, de mare actualitate, poate fi apreciat ca senzaţional, pentru că, în mai puţin de trei pagini, surprinde cu precizie obstacolele majore întâmpinate de cei ce abordează problematica animaţi de dorinţa sinceră de a se apropia de adevăr. Din păcate şi acum, la aproape nouă decenii de la publicarea extrem de pertinentelor direcţii de cercetare propuse de autor, erorile istoriografice semnalate cu acel prilej au rămas, în cea mai mare parte, necorectate.

În Cum ar trebui scrisă istoria unirii? Pâclişanu a pornit de la dureroasa constatare că nu există o istorie bună a aderării românilor la catolicism, ci doar fragmente foarte puţin obiective, întruchipate de lucrări care fac apologia Unirii religioase sau o condamnă. În opinia sa, transferul confesional românesc nu se poate trata numai

prin prisma urmărilor foarte bune pe care le-a avut, ori, în mod contrar, exclusiv dintr-o perspectivă negativistă, ca act „herostratic” ce a zdruncinat temelia unităţii naţionale, dând semnalul luptelor fratricide din prima jumătate a veacului al

XVIII-lea. El a subliniat, continuându-şi tăioasele aprecieri, că vina pentru această „fractură” istoriografică nu aparţine doar scriitorilor ortodocşi, ci şi celor greco-catolici, care au crezut că, reluând mereu expunerea aceloraşi etape ale opţiunii confesionale a „toleraţilor” din anii 1697 – 1701 (sinoadele de la Alba cu hotărârile lor, diplomele lui Leopold I şi Kollonich, manifestele clerului superior românesc, vizita lui Atanasie Anghel la

Viena, reversalul, întoarcerea vlădicii în Ardeal, instaurarea sa triumfală în scaunul episcopal etc.), au elaborat istorii ale Unirii, ori lucrurile nu stau nicidecum aşa42. În încheierea amarelor sale consideraţii introductive, autorul a definit admirabil istoria reală a Unirii religioase ca însemnând, de fapt, „istoria propagării catolicismului în părţile româneşti” 43. În aceşti termeni, într-o atare istorie ar fi trebuit incluse toate fazele desfăşurării transferului confesional, începând cu momentul acceptării formale a credinţei romane (opţiunea elitei clericale a anilor 1697 – 1701) şi terminând cu receptarea ei reală în rândul celor mulţi (preoţime inferioară, credincioşi). E vorba deci de un proces îndelungat şi dureros de căutare şi precizare a propriei identităţi sociale, spirituale şi culturale, extins până dincolo de jumătatea veacului al XVIII-lea, cu reuşite şi eşecuri, în care deciziile lui Teofil şi Atanasie Anghel nu au reprezentat decât un fragment

— Semnificativ, e adevărat – dar a cărui analiză nu poate avea nici pe departe pretenţia unei istorii a Unirii. În sensul argumentării perspectivei profunde pe care o propunea, reputatul cercetător greco-catolic preciza

Note:

Zenovie Pâclişanu, Cum ar trebui scrisă istoria Unirii? în „Cultura Creştină”, V/1915, nr. 9, p.271 – 274

43 Ibidem inspirat că sinoadele de la Alba au marcat începutul convertirii, nu convertirea însăşi.

El a avertizat că, într-o investigare obiectivă a orientării „toleraţilor”.

Înspre Biserica Romei, se impunea cu stringenţă depăşirea inutilelor expuneri apologetice, deoarece adevărul fiind unul singur, evident că nu poate să aparţină uneia sau alteia dintre confesiunile româneşti. Pentru apropierea de acest adevăr, scria autorul, o armonioasă abordare a Unirii trebuie să conţină şi referiri la cei ce nu au dorit să îmbrăţişeze catolicismul

(opoziţia braşoveană, haţegană etc.), la lipsa de urmări a actului lui

Atanasie Anghel în Bihor, Banat şi părţile oltene, la rezistenţa lui Iosif

Stoica în Maramureş, la acţiunile lui Ţirca – derulate în împrejurările mişcării curuţilor – şi la o serie de alte proteste vehemente faţă de confesiunea susţinută de imperiali, manifestate acolo unde poporul român era mai liber şi mai îndrăzneţ. Într-un cuvânt, istoria Unirii nu reprezenta, în optica sa, doar îmbinarea mai mult sau mai puţin meşteşugită a unor fapte ce convin scriitorilor. În ea s-ar cuveni incluse şi marile tulburări din timpul păstoririlor lui Inochentie Micu şi Petru Pavel Aron, şi dramaticele încleştări declanşate de Visarion şi Sofronie (cu sălbăticia lor, dar şi cu marile fapte de etică şi credinţă întâlnite în ambele tabere) şi, în general, toate convulsiile sociale care au dispărut treptat după reînfiinţarea episcopiei ortodoxe din principat44. O atare întreprindere istoriografică deşi deosebit de utilă, ar fi, recunoaşte autorul, greu de concretizat şi ar presupune o perfectă cunoaştere a mentalului popular, multă răbdare şi (am adăuga noi) înţelegerea deplină a perspectivei „de lungă durată” asupra fenomenelor istorice.

În finalul articolului său metodologic, el a subliniat o cerinţă esenţială pentru obiectivitatea cercetărilor, şi anume aceea ca cel interesat în elaborarea istoriei aderării românilor ardeleni la catolicism să aibă puterea de a se

detaşa de subiect şi de a rămâne, tot în numele adevărului, indiferent faţă de rezultatele prospecţiunii sale, deoarece, în fond, istoricul trebuie să se raporteze la fenomenul studiat cu răceala şi luciditatea matematicianului faţă de problema pe care o rezolvă. Astfel, relaţia dintre credinţă şi argumentarea ei istorică a fost definită de reputatul specialist greco-catolic în cel mai logic şi mai profesional mod cu putinţă, iar consideraţia sa exprimată în citatul „românii ardeleni sunt uniţi sau neuniţi nu pentru că strămoşii lor au primit sau nu catolicismul acum o sută sau două sute de ani, ci pentru că ei sunt convinşi de învăţătura bisericii lor” 45

rămâne de mare actualitate şi în epoca pe care o traversăm, în care, din păcate, istoria constituie încă una dintre armele de bază ale acerbelor dispute confesionale.

În spiritul crezului ştiinţific expus în articolul Cum ar trebui scrisă istoria unirii? şi fără a da cuiva vreo ripostă, Pâclişanu s-a străduit să lămurească aspecte mai puţin cunoscute din istoria greco-catolicismului ardelean şi din istoria românilor în general. În chip fericit, reîntregirea

României a coincis cu deplina maturizare a admirabilelor sale calităţi de investigator al trecutului, fenomen lesne de sesizat din faptul că cele mai valoroase lucrări le-a întocmit după anul 1918. În scrieri mai ample sau mai concentrate, precum Din istoria bisericească a Maramureşului46.

Biserica şi românismul47, Anul întemeierii şcolii latino-germane numită şcoală normală din Năsăud48, Contribuţii istorice privitoare la situaţia materială a preoţimii române din Ardeal şi Ungaria49.

Contribuţiuni la biografia episcopului Ioan Patachi50, O scurtă biografie a episcopului Patachi51, Alegerea şi denumirea episcopului unit Patachi.

Îndreptări şi întregiri la articolul domnului Silviu Dragomir52, Vechile mănăstiri româneşti din Ardeal53, Cronologia episcopilor Bălgradului înainte de Unire54, Luptele politice ale Românilor ardeleni în anii

1790 – 1795, Din istoria bisericească a Românilor

ardeleni. „Teologul”.

vlădicilor uniţi (1700 – 1773) 56, Câteva date despre preoţii

Note:

45 Ibidem

46 În „Cultura Creştină”, III/1913, nr. 8, p.229 – 234; nr. 9, p.261 – 265; nr. 10, p.295 – 300 şi nr. 11, p.328 – 337

47 Cluj, 1910

48 În „Cultura Creştină”, XVI/1936, nr. 7 – 8, p.400 – 401

49 Idem, VI/1917 – 1918, nr. 5, p.135 – 140

50 Idem, VII/1918, nr. 2 – 3, p.131 – 137

51 Idem, XVI/1936, nr. 11, p.522 – 523

52 Idem, VI/1916 – 1917, nr. 1, p.37 – 43

53 Blaj, 1914

5545 Blaj, 1922

5556 Bucureşti, 1923

56 În „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria III, tom. I, mem.3, Bucureşti, 1923

româno-calvini57, O carte de istorie ce ne priveşte58, Documente privitoare la istoria şcolilor din Blaj59, Corespondenţa din exil a episcopului Inocenţiu Micu Klein60, Răspândirea Unirii în Sălaj61.

Despre legăturile românilor ardeleni cu cele două principate româneşti

Muntenia şi Moldova62, Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-lea63, Un vechi proces literar: Relaţiile lui Ioan Bob cu Samuil

Micu, Gheorghe Şincai şi Petru Maior664, în jurul diplomei a doua leopoldine65 etc. Şi, mai ales în importanta carte Istoria Bisericii Române

Unite66, el a considerat că prioritară trebuie să rămână aprofundarea componentei naţionale a istoriei, adică analiza elementelor care au coagulat societatea românească pe parcursul evoluţiei ei. O astfel de perspectivă presupunea însă, printre multe alte clauze autoimpuse, şi pe cea, enunţată deja în articolul metodologic amintit mai sus, a renunţării la tratarea

apologetică a Unirii religioase.

Încă din anii tinereţii, când şi-a desfăşurat activitatea ca bibliotecar al

Bibliotecii Centrale din Blaj, Pâclişanu a conştientizat din plin care sunt semnificaţiile respectului faţă de adevărul istoric şi faţă de documentul de arhivă, aşa încât a făcut „sacrificiul” de a schimba radical orientarea tradiţională a istoriografiei greco-catolice. Spre exemplu, în studiul despre teologul iezuit, el s-a arătat dispus să recunoască faptul că Atanasie Anghel nu avea calităţile de lider pe care le-ar fi cerut un moment istoric atât de dificil precum acela al schimbării regimului politic din Transilvania.

Episcopul nefiind un garant al seriozităţii Unirii religioase, supravegherea transferului confesional de către un romano-catolic se impunea cu stringenţă. Tocmai personalitatea labilă pe care o avea, susţine autorul, a

Note:

57 În „Cultura Creştină”, X/1921, nr. 2, p.57 – 63

58 Idem, IX/1920, nr. 3, p.55 – 58

59 În „Revista Arhivelor”, Bucureşti, ÎI/1927 – 1929, nr. 4 – 5, p.403 – 434

60 Bucureşti, 1924

61 În „Cultura Creştină”, XVI/1936, nr. 7 – 8, p.401 – 401

62 Idem, IX/1920, nr. 5, p.123 – 127

64 Idem, XVI/1936, nr. 2, p.92 – 93 şi nr. 3, p.153 – 155

64 Bucureşti, 1935

66 În „Cultura Creştină”, XVIII/1938, nr. 10, p.464 – 472

66 Partea I – 1697 – 1751, Ediţia I, [editor Flaviu Popan], în „Bună Vestire”, Roma, 1975 – 1978; Ediţia a II-a, [editor Octavian Bârlea], în „Perspective”.

XVII/1994, nr. 65 – 68

fost factorul care l-a transformat pe vlădică într-o „simplă păpuşă împodobită cu strălucitul titlu de consilier al Majestăţii Sale cezaro-crăieşti din Viena în mâinile isteţe

ale iezuiţilor” 67. Iată deci o optică asupra evenimentelor foarte depărtată de cea vehiculată până atunci de scrisul istoric greco-catolic. Astfel, aderarea românilor la catolicism a fost coborâtă prin Pâclişanu din sfera epopeelor eroice în istoria reală, cu bunele şi relele ei.

Perspectiva aceasta neutră s-a menţinut şi în lucrarea care l-a definit cel mai bine ca specialist de mare valoare, adică Istoria Bisericii Române

Unite. A fost o nouă ironie a sorţii faptul că o asemenea carte, poate cea mai bună sinteză despre trecutul Bisericii Greco-Catolice, nu a apărut în

România. Împrejurările politice vitrege, de-acum binecunoscute, au împiedicat decenii de-a rândul accesul istoricilor la un reper bibliografic major, care, în condiţii normale de evoluţie politică şi socială în România, ar fi putut însemna sfârşitul dăunătoarei polemici religioase, prelungite în mod artificial de regimul comunist. Din păcate, Istoria Bisericii Române

Unite s-a tipărit destul de târziu, prin strădania lui Flaviu Popan, iar pentru prima ediţie nu s-a putut găsi decât formula unei apariţii fragmentate, părţile cercetării incluzându-se între coperţile revistei Bună Vestire de la

Roma. A doua ediţie, publicată de Octavian Bârlea în revista Perspective după textul primei editări, este mai compactă şi oarecum mai îngrijită.

Cartea ar fi putut constitui, în condiţiile în care ar fi fost cunoscută, un exemplu de abordare lucidă a problematicii pentru mulţi autori ce au prelungit inutil polemica, mai mult sau mai puţin din oportunism faţă de autorităţile comuniste, şi în perioada de după interzicerea activităţii

Bisericii Unite, când oricum nu li se mai putea da nicio replică în interiorul graniţelor.

Pâclişanu a integrat Unirea religioasă într-un context istoric european, a sondat rădăcinile ei mult mai adânc decât predecesorii, întorcându-se în plină epocă a Reformei68, şi a pus în valoare importanţa unirii anterioare a rutenilor, ca experiment util pentru ceea ce

urma să se întâmple în Ardeal.

El a sesizat apoi cât de mult au profitat iezuiţii de faptul că dogmele calvine erau mult mai îndepărtate de ortodocşi decât cele catolice, drept pentru care ordinul a reuşit să anuleze uşor efectele instrucţiunilor impuse la Bucureşti lui Atanasie Anghel, instrucţiuni gândite şi emise mai degrabă

Note:

Zenovie Pâclişanu, Din istoria bisericească a Românilor ardelenii, p.1 – 3

— Idem, Istoria Bisericii Române Unite, partea I – 1697 – 1751, Ediţia a II-a, p.1 – 96

Împotriva calvinismului decât împotriva catolicismului. Pare ciudat, dar citind cu atenţie, se observă că dispoziţiile primite de vlădica Ardealului la

Bucureşti nu anihilau posibilitatea aderării românilor la catolicism69.

În linii mari, Pâclişanu îşi structurează prezentarea insistând asupra următoarelor evenimente: conferinţele de la Viena legate de conturarea statutului juridic şi social al uniţilor; sinodul din octombrie 1698, cu accent pe participarea iezuiţilor şi pe corespondenţa purtată de autorităţi după încheierea adunării; Dieta ardeleană şi opoziţia ei disperată faţă de deciziile

Curţii în chestiunea românească; prima diplomă leopoldină a Unirii şi modul în care a fost primită; vizitaţiile canonice eşuate ale lui Atanasie

Anghel în sudul Transilvaniei; disputa dintre Dietă şi sinodul românesc pe tema organizării anchetelor ce urmau să clarifice situaţia opţiunilor religioase ale ţăranilor; decizia imperială privind dreptul „toleraţilor” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne în propria religie70;

sinodul din septembrie 1700 cu caracterul său de adunare a stărilor româneşti (numărul mare de participanţi a făcut ca atât autorităţile imperiale cât şi episcopii uniţi să considere eronat în următoarele decenii că toţi ortodocşii ardeleni au primit Unirea cu Biserica

Romei) 71; călătoria lui

Atanasie Anghel la Viena (componenţa delegaţiei însoţitoare, întâlnirile avute acolo, cererile înaintate, privilegiile primite, stabilirea sistemului hibrid de alegere-numire a vlădicilor uniţi în viitor, fixarea locului noii episcopii în ierarhia instituţiilor catolice din zonă, interogatoriul de dinaintea instalării în scaun, sfinţirea inutilă făcută de episcopii de Gyor şi

Nyitra etc.) 72; discuţiile pe marginea proiectului lui Kollonich de impunere a teologului iezuit; a doua diplomă leopoldină a Unirii (cu un spaţiu mai larg dedicat conţinutului ei, deoarece actul i-a inclus pe toţi credincioşii uniţi în Statusul catolic, devenind astfel o adevărată Magna Carta pentru românii ardeleni); semnarea jurământului şi a reversalului de către

Atanasie Anghel (autorul a recunoscut marele grad de umilinţă al gestului vlădicii, mai ales datorită faptului că, menţionează el, reversalul semăna cu o listă de sancţiuni impuse pentru un delincvent); instaurarea festivă a episcopului unit în scaunul de la Alba Iulia73; opoziţia ortodoxă din interiorul principatului faţă de transferul confesional (mişcarea lui Ion

Ţirca, protestul lui Pater János şi cel al lui Gavril Nagyszegi – toate prezentate în detaliu, fapt care relevă, de asemenea, marea obiectivitate a lui Pâclişanu) 74; acţiunile organizate dinspre Ţara Românească pentru obstacularea aderării satelor româneşti din Ardeal la catolicism (implicarea patriarhiilor răsăritene, încercările de internaţionalizare a conflictului religios, afurisirea lui Atanasie Anghel, intrarea disperată a lui Dosoftei al

Ierusalimului în sudul Transilvaniei) 75 etc.

După cum se poate sesiza din această scurtă trecere în revistă a principalelor etape istorice pe care se construieşte discursul lui Pâclişanu despre Unirea religioasă, autorul, deşi greco-catolic, a surprins cu acurateţe şi o faţetă a evenimentelor religioase mascată oarecum până atunci de istoriografia unită, şi anume cea a panicii şi deznădejdii omului simplu în faţa presiunilor

externe exercitate asupra credinţei sale. Aceste sentimente cauzate de izolarea comunităţilor, de lipsa de informaţie şi chiar de anumite tentative de manipulare a lumii rurale au fost efectiv trăite în multe sate ale principatului la debutul veacului al XVIII-lea.

Neezitând să se refere la niciuna dintre părţile umbrite sau mai puţin glorioase ale transferului confesional, Istoria Bisericii Române Unite nu ocoleşte nici problema organizării precare a noii episcopii române din

Transilvania, nici situaţia teritoriilor din afara jurisdicţiei acesteia

(Maramureşul lui Iosif Stoica sau Bihorul şi Sătmarul lui Iosif de Camillis), nici chestiunea influenţei excesive a teologului iezuit asupra prelaţilor uniţi

(în acest context sunt prezentaţi primii teologi: Neurautter, Baranyi.

Prenthaler şi Szunyogh), nici tema revirimentului spectaculos al lui Ţirca, nici realitatea dură a declaraţiei ierarhilor greco-catolici din 1711 privind revenirea la ortodoxie, nici faptul că la înmormântarea lui Atanasie Anghel au cuvântat doi iezuiţi (în limbile latină şi maghiară) şi nici subiectul delicat al declinului constant al Unirii religioase în Bihor şi Maramureş, chiar la multă vreme după moartea primului episcop greco-catolic al

Note:

6790 Ibidem, p.97 – 112

70 Ibidem, subcapitolul Atitudinea Dietei ardelene faţă de Unire. Aprobarea ei de către împăratul Leopold I, p.113 – 120

71 Ibidem, subcapitolul Sinodul din 1700, p.121 – 122

72 Ibidem, subcapitolul Călătoria lui Atanasie la Viena, p.123 – 126

Ibidem, subcapitolul Reversalul lui Atanasie şi diploma a doua leopoldină.

Întoarcerea acasă şi instalarea lui Atanasie, p.127 – 134

74 Ibidem, subcapitolul Reacţiunea ampotriva Unirii.

Ion Ţirca şi Gabriel Nagyszegi, p.135 – 142

75 Ibidem, subcapitolul Reacţiunea bisericii din Ţara Românească şi a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului, p.143 – 151

Transilvaniei76. Toate aceste sincope ale fenomenului religios în discuţie – care nu a avut nici pe departe limpezimea de cristal dorită şi cultivată în scrisul lor de istoricii uniţi mai vechi – au ieşit la lumină prin cercetările lui

Pâclişanu şi au fost desigur alăturate, în expunerea sa, multiplelor aspecte pozitive atrase după sine de aderarea la catolicism: perfecţionarea lentă dar reală a administraţiei ecleziastice; conturarea treptată a unor privilegii sociale pentru câteva categorii sociale româneşti (nu doar clericale);

accesul tinerilor uniţi la educaţie etc.

În concluzia celor afirmate mai sus, s-ar cuveni de subliniat încă o dată marele merit al Istoriei Bisericii Române Unite de a fi surprins Unirea religioasă într-o perspectivă complexă şi echidistantă, a cărei apropiere de adevărul istoric este pusă în lumină şi prin stilul îngrijit, lucid şi controlat al redactării textului. Toate acestea fac ca, deocamdată, calitatea de lider a lui

Zenovie Pâclişanu într-o eventuală ierarhie a valorilor istoriografiei greco-catolice să nu poată fi contestată.

III.5. Nicolae Brânzeu

Admirabila sinteză a lui Pâclişanu, prezentată în rândurile de mai sus, rod al multor ani de acumulări bibliografice şi arhivistice77 şi al unei îndelungate experienţe în mânuirea instrumentarului cercetării istorice, nu a putut fi scoasă la lumină în România datorită, după cum bine se ştie, căderii regimului democratic. Astfel, ea nu a devenit, aşa cum ar fi fost firesc, un model de abordare lucidă şi pertinentă a tematicii Unirii religioase, pe care l-ar fi urmat, fără îndoială, mulţi alţi autori. Lucrarea fundamentală a lui Pâclişanu rămânând deci multă vreme necunoscută.

Note:

Ibidem, subcapitolele Organizarea bisericii româneşti, p.152 – 164; Biserica

Românească Unită şi revoluţia lui Francisc Râkoczi al II-lea. Defecţiunea din 1711. Moartea lui Atanasie, p.165 – 173, şi Biserica românească din

Maramureş şi Bihor, p.174 – 178 În legătură cu amploarea investigaţiilor documentare ale reputatului autor, vezi Iacob Mârza, Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite” de Zenovie Pâclişanu, în vol. * * *500 de ani de la Unirea bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun şi Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000, p.297 – 306

specialiştii greco-catolici au continuat să cultive, după o perioadă de acalmie şi de regrupare în faţa acuzelor autorilor ortodocşi, acelaşi gen tradiţional de literatură istorică polemică, pătimaşă sau defensiv-justificativă, până în momentul încetării activităţii lor legale şi, în unele cazuri, chiar şi după aceea. Pare relevant din această perspectivă cazul lui Iuliu Maior, de pildă, care în materialul intitulat Legea strămoşească78 a oferit o palidă replică argumentelor istoriografiei ortodoxe, dar un exemplu în acest sens a fost şi cel al lui Nicolae Brânzeu.

Cunoscutul canonic din Lugoj era una dintre personalităţile militante, implicate profund în problemele sociale, politice, culturale şi religioase ale epocii în care trăia. El a avut ocazia de a-şi exersa din plin condeiul în perioada destul de lungă în care a activat în calitate de redactor al revistei

Sionul Românesc. După ce a publicat unele lucrări pe diverse teme, precum Pocăiţii, Chestii contemporane, Acţiunea catolică etc., inegale ca valoare, Brânzeu s-a considerat destul de pregătit pentru a se avânta în disputele legate de chestiunea Unirii religioase. Studiul său, intitulat

Unirea cu Roma şi emanciparea Românilor din Ardeal şi Banat de sub ierarhia sârbească, nu a adus însă nimic

nou în câmpul istoriografiei confesionale. Au reapărut astfel locurile comune şi vechile clişee, dintre care cele mai cunoscute ar fi: afirmaţia că sinodul de la 1700, prin modul său de reprezentare şi de consultare democratică a clerului şi credincioşilor, a realizat trecerea tuturor românilor la catolicism; ideea că transferul confesional înspre Roma a fost tocmai o rezultantă a presiunilor calvine exercitate asupra celor toleraţi (se citează foarte mult, în acest sens, din binecunoscuta istorie a lui Cserei); judecata potrivit căreia poporul era la curent cu schimbarea religiei şi cu acceptarea celor patru puncte dogmatice, dar nu s-a opus, în acele momente, pentru că ritul a rămas neschimbat (autorul a susţinut că protestele mai târzii s-au datorat nu

Unirii, ci neonorării de către imperiu a privilegiilor promise, din cauza

Stărilor); aserţiunea după care principalii duşmani ai aderării la catolicism au fost Brâncoveanu şi agenţii săi, câţiva protopopi calvini din Hunedoara.

Nagyszegi, Ţirca, unii preoţi din Ţara Bârsei, grecii din Braşov şi Dosoftei al Ierusalimului, cu toţii sprijiniţi din umbră de puternica grupare a nobilimii maghiare calvine; concluzia că opţiunea pentru catolicism a avut şi o puternică valenţă antisârbească, deoarece sârbii au forţat o totală slavizare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania, pe când pe uniţi

Publicat la Blaj, în 1928.

comuniunea de credinţă cu ungurii nu i-a condus înspre maghiarizarea vieţii şi a cultului (la reluarea acestui clişeu, canonicul a adăugat şi o scurtă incursiune în istoria sârbilor din imperiul habsburgic, de la migraţia lor masivă şi în valuri din sudul Dunării, până la maturizarea privilegiilor şi la perfecţionarea administraţiei lor bisericeşti din teritoriile în care s-au aşezat) etc79. Trecând deci în revistă componentele de bază ale expunerii lui Brânzeu din studiul Unirea cu Roma... dar şi argumentaţia altor scrieri ale sale, se poate susţine cu certitudine că acest autor nu a adus aproape nimic nou în

metodologia de investigare şi valorificare a trecutului

Bisericii Unite, în raport cu opera unor cercetători care au activat cu decenii înainte. Lucrările elaborate de el rămân totuşi importante, mai ales pentru popularizarea problematicii şi pentru judicioasa ei punere în pagină.

III.6. Ştefan Manciulea

Exclusiv prin prisma popularizării tematicii pot fi preţuite şi cele câteva referiri ale preotului, profesorului şi cercetătorului Ştefan Manciulea la momentul Unirii religioase, cuprinse în unele dintre numeroasele sale articole valorificate, în bună parte, prin intermediul tipografiei seminariale de la Blaj. Cu toate că acest autor nu şi-a propus, pe parcursul bogatei sale activităţi publicistice, să elaboreze vreo lucrare, mai mult sau mai puţin amplă, focalizată numai pe evenimentele confesionale decisive ale anilor

1697 – 1701, el a atins subiectul în discuţie, într-o serie de materiale care abordau variate chestiuni din trecutul Bisericii Unite şi din trecutul românilor ardeleni, în general.

Era de aşteptat ca un specialist cu pregătirea sa (şi-a desăvârşit studiile la Blaj şi la Bucureşti) şi cu impresionanta experienţă didactică şi de cercetare pe care o câştigase (a activat, succesiv, ca profesor secundar la

Arad şi Blaj, ca director al Bibliotecii Centrale din Blaj, ca inspector şcolar şi apoi ca şi conferenţiar la Facultatea de Ştiinţe a Universităţii din Cluj, s-a impus pe tărâm cultural-ştiinţific în calitate de ctitor de muzeu în Blaj, de membru al Societăţii de Geografie din România şi de colaborator al

Note:

Nicolae Brânzeu, Unirea cu Roma şi emanciparea Românilor din Ardeal şi

Banat de sub ierarhia sârbească, în „Cultura Creştină”, XVI/1936, nr. 5, p.264 şi urm.

Institutului de Istorie Naţională din Cluj, a susţinut un strălucit doctorat în istorie, a fost recompensat cu premiul „Udrişte Năsturel” al Academiei

Române etc.) să fie mult mai profund în investigarea etapelor abordate, importante de altfel, din evoluţia societăţii româneşti din Ardeal.

Deschizându-şi însă un front de lucru mult prea larg, care nu se limita doar la sfera epocii moderne a istoriei naţionale (revoluţia paşoptistă transilvăneană, regimente de graniţă, cărturari blăjeni ş.a.), ci se extindea şi înspre obiective demografice şi geografice, Manciulea nu a putut evita o anume superficialitate prezentă în prospecţiunile sale. Ea se simte în majoritatea expunerilor autorului, fie că este vorba de rândurile dedicate unor consideraţii istorice (despre mersul revoluţiei paşoptiste din Ardeal, despre regimentele de graniţă, despre biblioteca din Blaj, despre ctitorii şcolilor blăjene, despre unele personalităţi, precum Avram Iancu.

Alexandru Papiu Ilarian, Timotei Cipariu, Ioan Micu-Moldovan ş.a.), fie de cele ce conţin aprecieri geografico-demografice (despre oraşele ardelene, despre aşezările româneşti din Transilvania şi Ungaria în secolele

XIV-XV, despre maghiarizarea greco-catolicilor din Ungaria, despre maghiarizarea românilor de la graniţa de vest a ţării noastre etc.).

În această notă a analizelor de suprafaţă se înscriu şi scurtele sale trimiteri la anii de la interferenţa veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea, în care clerul superior român din Ardeal a optat pentru catolicism. Se observă, din pripeala cu care au fost schiţate aceste extrem de puţine referiri, că autorul a preferat să evidenţieze, mai degrabă, consecinţele favorabile şi de durată lungă ale deciziilor lui Teofil şi Atanasie Anghel, decât să insiste asupra momentului complex al adoptării lor. Spre exemplu, în studiul Ioan

Micu-Moldovan, autor de manuale istorice, el a renunţat la etalarea unor opinii personale şi şi-a însuşit, în totalitate, ideile legate de începuturile transferului confesional românesc, pe care cunoscutul dascăl şi teolog blăjean le formulase într-o serie de scrieri cu caracter didactic. Astfel.

Manciulea s-a declarat de acord cu faptul că desprinderea Transilvaniei din peisajul socio-politic sumbru al secolului al XVII-lea, marcat de mizerie, de lupte pentru domnie şi de jafuri turceşti sau tătăreşti, nu s-a putut realiza decât prin orientarea principatului înspre Habsburgi. În acel context, evenimentele politice au favorizat convertirea „toleraţilor”, iar marele act al catolicizării celor mulţi şi deznădăjduiţi a lăsat să se întrevadă o rază de speranţă în ceea ce priveşte înlăturarea robiei materiale şi sufleteşti. În continuarea expunerii sale, Manciulea s-a aliniat pe deplin definiţiei date de Micu-Moldovan Unirii religioase, ca act fundamental de redeşteptare a românilor la viaţă naţională, prin intermediul şcolilor şi educaţiei, componente formative care, la rândul lor, au stimulat interesul pentru trecutul neamului şi ataşamentul pentru limba proprie şi pentru curăţirea ei de toate elementele străine, asimilate artificial datorită vicisitudinilor istoriei80.

În încheierea studiului său destul de lipsit de adâncime, autorul a mai preluat încă o idee didactică a lui Micu-Moldovan, pe care a prezentat-o cititorului în calitate de concluzie. Conform ei, toţi cei ce au criticat opţiunea catolică românească nu şi-au propus altceva, ascultând sfaturi externe rău intenţionate, decât să-şi împartă propriul popor în tabere, să semene zâzanie şi să-i asmută pe unii împotriva altora. Căci dacă alte naţiuni au rămas frăţeşte unite (deşi erau despărţite, în planul credinţei, în trei sau patru religii), românii s-au lăsat separaţi de intrigile străinilor, care urmăreau să-i ţină pe mai departe încătuşaţi81. Afirmaţia constituia o încercare relativ elegantă de a para şi de a returna către emitenţi acuzaţiile de trădare naţională, pe care istoricii şi teologii ortodocşi aveau grijă să le reîmprospăteze sistematic şi să le arunce cu o îngrijorătoare meticulozitate asupra Unirii religioase. Preluând fără rezerve teoriile lui Micu-Moldovan.

Manciulea s-a avântat, vrând-nevrând, pe terenul alunecos al polemicii confesionale, dar, spre cinstea sa,

poate simţindu-se şi insuficient înzestrat pentru o dispută istoriografică de asemenea anvergură, în alte studii a evitat să mai lanseze acide comentarii la adresa celor ce criticau deciziile confesionale ale anilor 1697 – 1701.

El nu a fost niciodată atât de interesat de primii ani ai convertirii

„Toleraţilor” la catolicism încât să depăşească, referindu-se la acest subiect, stadiul preluărilor unor şabloane din scrisul istoric greco-catolic tradiţional.

Doar în contextul unor cercetări ale sale aprofundate, de natură geografică şi demografică, a făcut câteva aprecieri interesante, originale şi lipsite de un strident ton apologetic la adresa Unirii religioase. Astfel, în studiul intitulat Graniţa de Apus a românilor din vechea Ungarie, autorul considera că, prin publicarea în Bihor a decretului leopoldin din 1692 – privind egalitatea de statut între clerul unit din Ungaria Superioară şi clerul

Note:

Ştefan Manciulea, Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice, Blaj, 1939, p.1 – 22

81 Ibidem romano-catolic – (fapt petrecut în 1695, la presiunea lui de Camillis, în urma hotărârii adunării comitatului Bihor), s-a dat semnalul pierderii pentru totdeauna a românilor din comitatele Sătmar şi Szaboles în masa ruteană sau ungurească. În acest sens, în optica sa, deznaţionalizarea începuse încă de atunci de când elementul românesc din ţinuturile Hajdu.

Szaboles, Ugocsa, Sătmar şi Bihor a fost cedat episcopatului rutean de

Mukacevo, separându-se, în plan bisericesc, politic şi naţional, de restul românilor din Ardeal82. Desigur, argumentele demografice şi statistice pe care se sprijinea teza lui Manciulea apar ca discutabile din perspectiva cercetărilor contemporane, dar el a avut, totuşi, tăria, ca autor unit, de a asocia mitului catolicizării, e drept, doar în câteva zone, fenomenul dureros al pierderii identităţii etnice83.

A reluat, de altfel, tema maghiarizării comunităţilor

româneşti din nord-vestul Ungariei istorice pe filieră catolică şi în studiul său intitulat

Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog, unde, referindu-se la momentul Unirii religioase, a invocat diploma leopoldină din martie 1701

ca probă certă a inexistenţei ungurilor greco-catolici. Această din urmă grupare etno-confesională relativ ciudată a început să se contureze, susţinea el, doar pe parcursul veacului al XVIII-lea, când preoţii ruteni au introdus treptat şi abuziv limba maghiară în bisericile unite româneşti din

Ungaria, cărţile rituale orientale se traduceau în ungureşte din ce în ce mai des şi, după anul 1848, s-a ajuns ca până şi Sfânta Liturghie să fie ceremoniată tot în limba maghiară84.

După cum s-a specificat anterior, Manciulea s-a apropiat rar de problematica anilor de început ai Unirii religioase şi a făcut-o utilizând doar instrumentarul facil al literaturii de popularizare. Şi-a pus întrebări în legătură cu avantajele istorice ale catolicizării românilor numai atunci când a încercat să desluşească motivele confesionale ale maghiarizării unei părţi a românilor din spaţiul Ungariei istorice, în rest apelând din plin la tradiţionalele argumente ale istoriografiei unite pentru a susţine justeţea convertirii. Dar măcar pentru suferinţele sale enorme din anii regimului comunist şi pentru acest licăr de detaşare faţă de subiect, strădaniile sale.

Note:

Idem, Graniţa de Apus a românilor din vechea Ungarie, Vălenii de Munte.

1939, p.3 – 39

Ibidem

Idem, Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog şi românii, Blaj.

1942, p.3 – 27

mai mult sau mai puţin eficiente, meritau a fi consemnate în prezentul material. asemeni altor episcopi greco-catolici), mulţi teologi şi istorici au ales calea

exilului, nerenunţând la a situa credinţa lor mai presus de efemerele vicisitudini generate de împrejurările politice.

III.7. Sfârşitul unei epoci

Se cuvine a se recunoaşte faptul că disputa de idei cu teologii şi istoricii ortodocşi a avut şi părţile ei avantajoase pentru istoriografia unită.

Obligaţi în permanenţă să riposteze, autorii greco-catolici au acordat o atenţie sporită materialelor de arhivă, pentru ca, pe baza lor, să elaboreze studii cât mai puţin vulnerabile. Astfel, dezbaterile au evidenţiat latura pozitivistă a istoriei confesionale, una neapărat necesară, indiferent de metodologiile de cercetare aplicate.

Nu toate investigaţiile arhivistice de anvergură din perioada interbelică, referitoare la istoria confesională, au fost însă generate de intenţia de a se oferi grabnic argumente suplimentare în confruntarea dintre cele două credinţe egal îndreptăţite în a se considera „româneşti". Pe lângă

Pâclişanu, au mai existat şi alţi specialişti care s-au aplecat asupra documentului fără părtinire. Un exemplu în acest sens a fost oferit de travaliul lui Ioan Bălan, canonic şi, în mai multe rânduri, rector al

Academiei teologice din Blaj, ulterior, până în momentul interzicerii activităţii Bisericii Române Unite, episcop al Lugojului. Strălucit specialist în drept canonic, calitate recunoscută prin cooptarea sa ca membru în

Comisia pentru redactarea Codului Canonic Oriental de la Roma, el a întocmit, printre altele, lucrarea Fontes juris canonici ecclesiae rumenae85, importantă indirect pentru Unirea religioasă, mai cu seamă datorită instrumentarului de cercetare pe care l-a utilizat, încă insuficient pus în valoare în analizele istoriografice.

Cu episcopul Ioan Bălan – arestat în octombrie 1948, la scurtă vreme după emiterea abuzivului „decret de autodizolvare" a Bisericii Române

Unite – se încheia o epocă istoriografică bogată, marcată şi de reale reuşite, dar şi de inerente scăderi. Sub teroarea măsurilor drastice luate de statul totalitar

împotriva ierarhilor uniţi care refuzau cu demnitate, în pofida celor mai meşteşugite mijloace de intimidare, să treacă la ortodoxie (Ioan Bălan fusese supus pedepsei domiciliului forţat, după ce îndurase grele patimi.

Note:

Publicată la Roma, în 1932.

CAPITOLUL IV

CONTRIBUŢIILE DIN STRĂINĂTATE

IV.1. Aloisie Tăutu

Extrem de eficientă întru consolidarea spiritualităţii greco-catolice din

România a fost opera altei personalităţi de marcă din sânul Bisericii Unite, a cărei afirmare a început tot în perioada interbelică, Aloisie Tăutu. Ca unul dintre cei mai activi canonici, el a reuşit să se facă deosebit de apreciat nu numai în mediile ecleziastice, fiind solicitat la vremea respectivă spre a îndeplini diverse funcţii de răspundere în cadrul Ministerului Cultelor.

Ajuns ulterior în onoranta postură de consilier ecleziastic al Legaţiei

Române de pe lângă Vatican, misiune de care s-a achitat cu mare competenţă, Tăutu s-a confruntat, asemeni altor valori ale societăţii româneşti, cu forţa distructivă a regimului opresiv de după război. Între soluţia ruşinoasă a compromisului şi refuzul asumat cu mari riscuri de a se

„Înrola” în sistemul totalitarist, el a ales calea demnităţii, respingând solicitarea autorităţilor privind depunerea obligatorie a jurământului de fidelitate faţă de republica populară. Destituit de acelaşi minister care apelase insistent la serviciile lui cu câţiva ani înainte, având salariul de canonic suspendat şi confruntându-se cu durerea exilului, a marcat, totuşi, o mare reuşită, şi anume aceea că a realizat o operă pe măsura atitudinii ferme şi principiale adoptate, de la care nu s-a abătut niciodată, cu toate dificultăţile întâmpinate.

Încă din materialele pe care le-a elaborat în prima parte a carierei sale, se remarcă o bună cunoaştere a cadrului istoric larg în care s-au derulat secvenţele

fundamentale ale Unirii religioase. În articolul intitulat Efrem

Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699), Tăutu a abordat cu mult curaj o tematică de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, precară din punctul de vedere al surselor documentare. Cu toate acestea, el a lansat câteva ipoteze plauzibile în legătură cu prezenţa în zonă, tocmai în momentele în care se derulau proiectele religioase habsburgice, a unui personaj slab conturat în istoriografia confesională.

Fără a avea un caracter polemic, această lucrare a fost redactată în scopul anihilării speculaţiilor unor autori ortodocşi care au susţinut ideea existenţei la Oradea, în jurul anului 1699, a unui episcop român, ca reprezentant tradiţional al comunităţilor de această etnie din părţile vestice.

Teza lui Tăutu, bine structurată, conduce cititorul înspre o altă versiune posibilă, şi anume aceea că misteriosul personaj – semnatar al unor scrisori către Sfântul Scaun şi pomenit în diploma leopoldină din martie 1695 – nu a fost nici român, nici ortodox şi nici nu a avut reşedinţa la Oradea, ci ca episcop al sârbilor din Ungaria, şi-a stabilit scaunul lângă Pesta şi a acceptat în această calitate aderarea la catolicism. Banyanin (Beniamin) nu a putut activa la Oradea, arăta autorul, cu atât mai mult cu cât aici funcţiona deja un episcop de rit grec unit cu Roma (Isaia din Carei sau

Debreţin) 1. Desigur, în lumina cercetărilor de astăzi, se poate afirma faptul că niciuna dintre variantele vehiculate în legătură cu acest vlădică nu s-a confirmat. Demonstraţia amintită mai sus a rămas însă importantă în plan istoriografic prin elementele de logică istorică încorporate în conţinut şi, mai ales, pentru că anunţa maturizarea unui specialist care mai avea multe de spus în domeniul istoriei confesionale.

Pe bună dreptate, Aloisie Tăutu poate fi caracterizat ca un cercetător profund angajat în susţinerea cauzei Unirii religioase. Această afirmaţie îşi are temeiul nu

numai în strălucita sa carieră ecleziastică, mai puţin relevantă din perspectiva unei analize istoriografice, ci, în primul rând, în numeroasele momente semnificative din complexa evoluţie a greco-catolicismului, pe care le-a restaurat cu migală şi le-a redat cu entuziasm contemporaneităţii. Rodnicul autor s-a deplasat extrem de mobil şi de eficient în câmpul sensibil al ipotezelor istorice, conturând atractive şi veridice teorii pentru etape-cheie, mai puţin acoperite documentar, din trecutul Bisericii Unite. Beneficiind de capacitatea de a esenţializa imaginea focalizată asupra evenimentelor confesionale de durată lungă şi de a sintetiza componentele de bază ale fenomenelor religioase ample, el a refăcut, în scheme simple, imagini dizolvate în negura vremurilor, în aparenţă greu de retuşat.

Note:

Aloisie L. Tăutu, Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit

(1699), în „Cultura Creştină”, XVI/1936, nr. 10, p.601

Din categoria aceasta a reconstrucţiilor teoretice viabile prin argumentaţia lor face parte şi studiul său intitulat Uniri cu Roma în cursul istoriei româneşti. Lucrarea descrie nu mai puţin de 12 uniri sau încercări de unire româneşti cu Biserica Romei, derulate pe parcursul mai multor secole cuprinse între încreştinare (proces definit ca Unire fundamentală) şi epoca domniei lui Cuza. Chiar dacă spaţiul limitat al actualei analize istoriografice nu permite expunerea lor detaliată, trebuie specificat faptul că aderările la catolicism, evidenţiate de autor în succesiunea lor cronologică, au fost modelate în forma unui amestec atractiv de evenimente reale şi posibile, încorporate într-o structură logică, din care s-a eliminat, în măsura în care lipsa surselor arhivistice a permis-o, componenta imaginară. Deşi nu ştim şi probabil nu vom şti niciodată dacă tema dezbătută a fost sau nu aleasă din motivul „ideologizat” de a căuta neapărat un temei istoric mai adânc pentru Unirea religioasă, se poate observa că textul nu este unul sentenţios, răspicat, acid sau agresiv.

Din seria celor 12 opţiuni pentru credinţa romană, câteva au fost prezentate însă prin includerea unor note polemice moderate. Astfel, referindu-se la Unirea fundamentală (încreştinarea), Tăutu afirma că ea s-a împlinit prin realităţi aflate „în contra teoriei că creştinismul latin a fost primit de la misionari şi apostoli veniţi din Orient şi demonstrând că creştinismul nostru nu a avut o origine greco-bizantină” 2. Cu un difuz accent polemic a abordat şi aderarea a 11-a la catolicism (cea din anii 1697 – 1700 sau, după cum a definit-o.

„Unirea care a durat”), subliniind că agitaţia ortodocşilor în a o contesta, a o considera o creaţie iezuită sau a o descrie ca pe o simplă alianţă cu Roma a fost total inutilă, în condiţiile în care ea s-a impus prin avantajele-i covârşitoare pentru români, în pofida tuturor mişcărilor şi strategiilor de anihilare3. În opinia sa, nu adepţii catolicismului au spart unitatea spirituală a poporului, ci grecii şi slavii, iar transferul confesional nu a însemnat decăderea din statut a mitropoliei româneşti din Transilvania, pentru că această instituţie oricum nu exista la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea. Folosind acelaşi registru cu tonalităţi de reproş la adresa ortodocşilor, autorul a expus şi proiectul Unirii celei de-a 12-a (din timpul

Note:

2 Idem, Uniri cu Roma în cursul istoriei româneşti, în „Bună Vestire” VII/1968, nr. 4, p.5 – 37, studiu republicat în lucrarea Aloisie Tăutu, Opere, vol. I – Istorice, în „Bună Vestire”, XIV/1975, nr. 1, p.345 – 377

3 Ibidem lui Cuza), apreciind că planul s-a conturat din dorinţa de anihilare a presiunii panslave a Rusiei şi de înlăturare a tiraniei patriarhiei de la

Constantinopol4.

Este evident că nu în micile accente polemice se pot detecta meritele studiului lui Tăutu, cu atât mai mult cu cât, în disputa pe care şi-a asumat-o cu ortodocşii, el nu a făcut altceva decât a reluat câteva dintre binecunoscutele argumente ale lui Bunea. De evidenţiat rămân, în primul

rând, logica greu de contracarat a naraţiunii (chiar şi în părţile mai puţin sprijinite documentar) şi formularea pe alocuri a unor idei surprinzător de actuale (cum ar fi, spre exemplu, cea potrivit căreia religia nu e esenţială în componenta etnică a unui popor). Aceste virtuţi contrabalansează din plin demonstraţiile rarefiate legate cel puţin de unirile a 3-a, a 4-a, a 5-a, a 7-a şi a 8-a, despre care ori nu putem avea certitudinea că s-au petrecut ori, dacă s-au împlinit, că au atras după ele vreo implicare românească. Deşi s-a desprins greu de discursul tradiţional, (autorul a utilizat încă „diversiunea".

citatelor elogioase la adresa Unirii religioase, rupte din context, din opera unor personalităţi ortodoxe de talia lui Maiorescu, Iorga sau Lapedatu), studiul Uniri cu Roma în cursul istoriei româneşti continuă să constituie – prin temă, prin atractivitatea ipotezelor conţinute şi prin înlănţuirea fermă a componentelor teoretice conturate cu abilitate speculativă – o fertilă sursă de referinţă sau de inspiraţie pentru istoricii şi teologii greco-catolici de astăzi.

Aloisie Tăutu s-a mai pronunţat asupra Unirii religioase în numeroase materiale, dar parcă în nicio altă lucrare, aprecierile sale nu au mai fost atât de riguroase şi de pertinente ca şi în cea prezentată mai sus. De pildă, în articolele din primii ani de exil, el nu s-a putut concentra în linişte asupra analizei momentului transferului confesional, deoarece conjunctura epocii îi impusese un alt obiectiv prioritar, şi anume acela de a răspunde atacurilor intensificate ale „frontului istoric" din ţară, instrumentat de regimul comunist, care se străduia în mod jalnic să motiveze decizia abuzivă de desfiinţare a Bisericii Române Unite. Pentru a face faţă cu succes disputei, el a avut în vedere faptul că greco-catolicii acumulaseră deja o mare experienţă în a se apăra şi, de aceea, a recurs la o argumentaţie de tip tradiţional.

Extrăgând din depozitul istoriografiei unite teoriile lui Bunea, Tăutu le-a aruncat din nou în luptă prin intermediul articolului Unirea calumniată. Aici, dezbaterea

a pornit de la un citat al lui Titu Maiorescu, în care adeziunea românilor la catolicism era definită ca „o fericire născută dintr-o dezbinare religioasă”, având ca rezultantă ridicarea neamului înspre

„O unitate de cultură naţională”. Citatul a fost bine folosit, deoarece el exprima cât se poate de sugestiv caracterul contradictoriu al acestei tematici istorice delicate. Din păcate, în cele ce urmează după inspirata introducere, Tăutu nu a mai avut resursele de a contracara binecunoscutele critici, reiterate frecvent de istoriografia comunistă, ale lui Hurmuzaki.

Lupaş, Dragomir, Puşcariu, Popea, Densuşianu, Popovici, Păcăţianu ş.a.

(de altfel bine rezumate şi trecute în revistă) decât prin demonstraţiile preluate din lucrările lui Bunea. Astfel, Unirea calumniată a avut un dublu rol: de a omagia indirect personalitatea şi opera reputatului autor unit (era nevoie de mituri în acele momente grele) şi, totodată, de a lua poziţie împotriva gravelor sentinţe pronunţate de scrisul istoric ortodox asupra unei biserici româneşti care, în pofida tuturor vicisitudinilor, refuza să depună armele sale spirituale. Replica destul de conservatoare a lui Tăutu viza cu deosebire lucrările lui Lupaş şi Dragomir, istorici despre care scria că „au refuzat evidenţele şi au alimentat vrăjmăşia, oferind o imagine de intoleranţă în faţa străinătăţii” 5.

Cu aceeaşi tonalitate, în continuarea articolului Unirea calumniată s-au demontat trei acuze generale formulate de autorii ortodocşi la adresa

Unirii religioase, la fiecare acuză replicându-se în parte şi utilizându-se mai vechile argumente ale lui Bunea. Pentru că ele au fost deja explicitate în partea referitoare la acest autor, în analiza de faţă nu se va mai insista asupra lor. De menţionat, totuşi, că, în răspunsul la prima acuză ortodoxă, potrivit căreia transferul confesional nu a fost votat de popor, ci s-a impus prin forţă şi viclenie, Tăutu a inclus şi câteva consideraţii proprii, oarecum naive. Spre exemplu, e greu de dovedit că, aşa cum scria

el, decretele imperiale care acordau românilor libertatea de unire cu oricare dintre religiile recepte au fost emise de Curte cu sinceritate şi nu din interese strategice, după cum e tot atât de greu de crezut că imperiul a trasat politica religioasă de încurajare a catolicismului în Transilvania animat de un sentiment de justiţie şi din dorinţa de a-i ridica pe românii nedreptăţiţi.

Tot în răspunsul la prima acuză, imaginea asupra evenimentelor desfăşurate imediat după actul Unirii a fost artificial retuşată, subliniindu-se că s-au opus catolicismului doar ambiţioşii interesaţi şi că poporul nu s-a temut de noua opţiune religioasă. Pe lângă aceste afirmaţii, dificil de probat şi dăunătoare obiectivităţii, în răspunsul la prima acuză se mai află şi o consistentă parte menită a evidenţia răul pe care l-au făcut sârbii greco-catolicismului pe tot parcursul secolului al XVIII-lea şi în prima parte a veacului următor, de fapt un discurs care trebuia să susţină concluzia că românii ortodocşi din Transilvania şi din părţile vestice nu s-ar fi putut elibera de sub jugul episcopilor sârbi fără ajutorul uniţilor6.

În răspunsul la a doua acuză formulată în general de ortodocşi în legătură cu opţiunea religioasă de la 1700 (cum că acest act ar fi decăzut mitropolia română la statutul de episcopie), Tăutu a revenit din nou la teoria lui Bunea, fără a îmbunătăţi cu mai nimic vechea demonstraţie ce evidenţia că, din punctul de vedere al dreptului canonic, utilizarea titlurilor de mitropolit şi arhiepiscop de către vlădicii ardeleni s-a făcut în mod abuziv. În această parte a articolului, agresivitatea autorului s-a diminuat, tonul moderat păstrându-se şi în răspunsul la a treia acuză ortodoxă cu un caracter general, potrivit căreia Unirea religioasă a spart unitatea spirituală a românilor. Aici, contracararea tezei adverse s-a realizat de asemenea cu mijloacele construcţiilor teoretice tradiţionale. Îndelung vehiculatele elemente ale replicii de la punctul trei ar fi: oricum, unitatea religioasă a

„Toleraţilor” fusese deja spartă pe parcursul secolului al XVII-lea de calvinism; ortodoxia mai mult a

obstaculat decât a stimulat dezvoltarea culturii naţionale, prin masiva ei componentă slavonă; o bună parte a clerului era deja eretică în dogmă (calvină); transferul confesional înspre catolicism a evitat maghiarizarea bisericii etc7. Chiar dacă faptul că Tăutu a inclus câteva fraze despre momentele de colaborare politică şi naţională dintre cele două biserici s-ar încadra printre elementele pozitive ale articolului, în final, Unirea calumniată şi-a încununat trăsăturile istoriografice conservatoare, prin amplele citate elogioase la adresa uniţilor, extrase din lucrările lui Bunea şi Iorga, acesta din urmă fiind mult apreciat pentru cumpănirea referirilor sale la istoria greco-catolicismului8.

Note:

Idem, Unirea calumniată, în „Suflet Românesc”, Roma, 1950, nr. 3 – 4, p.138 – 153, studiu republicat în lucrarea Aloisie Tăutu, Opere, vol. II, tom. I, în

„Buna Vestire”, XIV/1975, nr. 2, p.38 – 53

Tot din categoria răspunsurilor oferite de Tăutu atacurilor venite din ţară la adresa Unirii religioase, în primii săi ani de exil, a făcut parte materialul intitulat Adevărul maltratat, care s-a dorit a fi o luare de poziţie împotriva unor afirmaţii eronate, cuprinse într-un mic catehism publicat pentru românii din America de un anume D.C. Amzăr. Importanţa redusă a broşurii ortodoxe nu ar fi justificat o asemenea reacţie, de aceea e de crezut că Tăutu a folosit banala împrejurare editorială mai degrabă ca pretext pentru a exprima câteva gânduri privind evenimentele religioase din jurul anului 1700. Aici, autorul a conturat un ansamblu de motivaţii teologice ale Unirii cu Roma, structurate în jurul concepţiei potrivit căreia universalismul catolic – ca mare şi reală frăţie conducătoare la cer a credincioşilor – ar corespunde mai bine misiunii bisericii între oameni9.

Din această perspectivă, susţinea el, Biserica Ortodoxă mai este creştină numai în virtutea patrimoniului dogmatico-spiritual comun cu Biserica

Catolică. Pornind de la aceste consideraţii teologice, Tăutu a coborât apoi analiza în istorie, într-o parte a

articolului care a avut de suferit datorită teoretizărilor excesive din introducere. Astfel, demonstraţia care dorea să conducă cititorul înspre concluzia că cei care au aderat la catolicism au făcut-o punând pe primul plan motivele de ordin spiritual şi-a pierdut din puterea de convingere, chiar dacă autorul a recunoscut apoi că „Unirea s-a făcut şi pentru motive politice, pentru avantaje politice şi materiale” 10.

În aceeaşi perioadă în care prin studiile Unirea calumniată şi

Adevărul maltratat Tăutu încerca să menţină viu spiritul credinţei sale persecutate, chiar cu riscul de a exagera, după cum s-a văzut, anumite aspecte ale istoriei Unirii religioase, apărea la Madrid o lucrare de mare importanţă, coordonată tot de el, intitulată Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie. Spre deosebire de celelalte materiale, noua carte a avut în primul rând meritul de a nu se fi angrenat în polemică şi de a-şi fi focalizat atenţia asupra unei abordări atente şi de mari dimensiuni a evoluţiei greco-catolicismului. Acest studiu de largă extensiune s-a clădit, în fond, pe o structură simplă, coerentă şi uşor de descifrat, expunerea concentrându-se asupra tuturor detaliilor care au putut fi scoase la lumină.

Note:

Idem, Adevărul maltratat, în „Curierul Creştin – „Buenos Ayres, III/1953, nr. 1, p.5 – 25, articol republicat în lucrarea Aloisiu Tăutu, Opere, vol. II, tom. I, p.77 – 98

10 Ibidem

Tocmai simplitatea, limpezimea şi anvergura fac din opera publicată la

Madrid una comparabilă cu admirabila sinteză a lui Pâclişanu. Utilitatea elaborării ei, obiectivitatea perspectivei şi valoarea informativă a conţinutului se deduc şi din frecvenţa cu care este citată chiar şi de specialiştii de astăzi ai istoriei bisericii.

Ca şi în cercetarea lui Pâclişanu, în Biserica Română Unită... a fost subliniată importanţa unirii rutenilor, ca

experiment necesar pentru proiectul de catolicizare a românilor ardeleni11. Pentru a face discursul mai accesibil, s-a preferat reducerea nuanţelor, astfel încât actorii evenimentelor religioase din jurul anului 1700 au fost grupaţi, pur şi simplu, în două tabere: cei „pro” şi cei „contra”, fără a se mai zăbovi în relevarea unor eventuale atitudini contradictorii generate de probleme de conştiinţă. În linii mari, în grupul sprijinitorilor transferului confesional au fost înscrişi anumiţi iezuiţi şi prelaţi din zonă (Neurautter, Gebhard.

Bellusi, Barany, Kapi, Hevenesi etc.), unele personaje de la Curtea vieneză şi câţiva nobili catolici ardeleni, iar în grupul „opoziţioniştilor” s-au încadrat nobilii calvini, Ioan Ţirca, negustorii din Braşov şi Bârsa, reprezentanţii bisericii braşovene, făgărăşenii, boierii din Ţara Oltului, românii calvini din Haţeg şi Hunedoara, negustorii din „Compania grecilor”, negustorii din Alba-Iulia, Brâncoveanu, patriarhii răsăriteni ş.a.

Bineînţeles, s-a afirmat despre toţi cei care s-au opus Unirii religioase că au avut o atitudine potrivnică, deoarece erau animaţi de diverse interese meschine de natură materială sau politică12.

Cu excepţia acestor minore aprecieri personale, care nu impietează asupra echilibrului expunerii, partea lucrării dedicată momentului aderării românilor la catolicism a reconstituit următoarele etape: preludiul transferului confesional (activitatea precursorilor Unirii); sinodul opţiunii pentru Biserica Romei din timpul păstoririi lui Teofil; Dieta din septembrie

1699 şi măsurile adoptate de ea în domeniul religios (nu s-a insistat asupra anchetelor guberniale din satele româneşti); soborul decisiv de la 1700 (nu s-a pus în discuţie autenticitatea documentului de acceptare a credinţei romane, considerându-se că Bunea a lămurit chestiunea); primele plângeri împotriva lui Atanasie Anghel; vizita episcopului unit la Viena (cu toate detaliile ei); a doua diplomă leopoldină şi problema teologului iezuit;

sinodul din iunie 1702 şi primele revendicări (tipografia, şcolile, studiile în

Note:

* * Biserica Română Unită... p.48

Ibidem, p.55

străinătate ş.a.); protestul lui Nagyszegi şi vehementele reacţii dinspre spaţiul extracarpatic (afurisirea păstorului unit din Ardeal, plângerile patriarhului Calinic şi ale lui Brâncoveanu la Curtea vieneză etc.); războiul lui Francisc Râkoczi al II-lea şi mişcarea lui Ioan Ţirca; defecţiunea din

1711 (s-a optat în naraţiune pentru varianta potrivit căreia vlădica a fost silit să accepte renunţarea la Unire sub presiunea protopopilor calvinizaţi)

şi apoi revenirea la decizia sinodului din 170013. După cum se poate sesiza, avem de-a face cu o incursiune profundă şi bine concepută în trecutul greco-catolicismului. Normele impuse de relativa consistenţă a unei sinteze de acest gen nu i-au mai permis lui Aloisie Tăutu, în calitate de coordonator, să utilizeze, cu mici excepţii nesemnificative pentru calitatea lucrării, instrumentarul specific scrisului polemic. Angajarea în disputa cu ortodocşii a reprezentat un obiectiv pe care şi l-a împlinit, aşa cum s-a arătat şi în prezentarea istoriografică de faţă, cu alte ocazii şi prin materiale de dimensiuni reduse.

Cartea Biserica Română Unită... s-a dovedit şi se dovedeşte în continuare utilă specialiştilor istoriei confesionale şi dintr-un alt punct de vedere. Ea a încercat să explice de ce imaginea greco-catolicismului s-a deteriorat vizibil în ochii clasei politice şi ai majorităţii ortodoxe, mai cu seamă în epoca de după reîntregirea României. Acest fenomen de pierdere a simpatiei publice s-a declanşat, arată autorii, încă din ultimele decenii ale veacului al XIX-lea, mai exact din timpul mitropolitului Vancea, când sinoadele arhiepiscopale – întrunite pentru dezbaterea unor probleme administrative – şi cele provinciale – convocate pentru lămurirea câtorva chestiuni

importante de teologie dogmatică şi morală – au stârnit, în special prin buna lor organizare, numeroase suspiciuni şi răbufniri de invidie14.

Apoi resentimentele au crescut gradual, în urma înfiinţării diocezei greco-catolice maghiare de Hajdudorog15 şi în urma înfăptuirii României

Mari, act istoric care a determinat înfiriparea în cugetul ortodocşilor ardeleni a unui sentiment ciudat de revanşă şi de rivalitate16. Nu au contribuit la liniştirea spiritelor nici disputele legate de precizarea statutului celor două biserici româneşti în proiectul de Constituţie din 1923 (unde ortodoxia a fost definită ca dominantă), nici dezbaterile chinuite pe marginea proiectului de Concordat (document ratificat târziu şi finalizat într-o formă consistent modificată de teologii ortodocşi), nici certurile generate de diversele proiecte pentru o lege a cultelor şi nici veşnicele discuţii iscate de problema modificării patrimoniului catolic17. Toate aceste conflicte teoretice au transformat Biserica Greco-Catolică într-un factor iritant în ochii autorităţilor de stat, care de altfel au şi sprijinit ofensiva istoriografică împotriva Unirii religioase.

În continuare, autorii sintezei Biserica Română Unită... au trecut în revistă principalii artizani ai atacurilor scrisului istoric ortodox, care au acţionat, în mare parte, sub influenţa evenimentelor politice amintite: Ioan

Crişan, Silviu Dragomir, părintele Terenţie, Ion Lupaş, Ştefan Meteş, G.

Bogdan-Duică, Onisifor Ghibu şi alţii, pleiadă la care s-a adăugat, din raţiuni care pot fi oarecum înţelese, şi unitul Nicolae Densuşianu. Nu au fost omise din prezentare nici periodicele (din păcate nu numai confesionale) care au susţinut constant respectiva ofensivă în spaţiul lor editorial şi, pentru ca cititorii să înţeleagă foarte bine disproporţia forţelor din acest câmp spiritual de luptă şi, implicit, inechitatea „bătăliei” teoretice, s-au „inventariat” şi puţinele reviste care au popularizat firavele riposte ale teologilor şi istoricilor greco-catolici18.

În concluzie, se poate afirma că Aloisie Tăutu a

coordonat în Biserica

Română Unită... o cercetare sugestivă şi eficientă, diferită în esenţă de celelalte publicaţii ale sale din primii ani de exil, care au avut un caracter mult mai polemic. De altfel, dacă ar fi de evaluat cantitativ, într-o imaginară balanţă, părţile pozitive (apropiate de adevărul istoric) şi părţile negative (cu valenţe agresive, polemice şi subiective) ale scrierilor sale, fără îndoială că ar cântări mult mai mult primele. Din aceste considerente, el poate fi aşezat cu certitudine în galeria autorilor de prestigiu ai istoriografiei unite.

IV.2. Octavian Bârlea

Note:

14 Ibidem, p.56 – 62

15 Ibidem, p.144

15 Ibidem, p.149 – 152

16 Ibidem, p.179

17 Ibidem, p.183 – 186

18 Ibidem, p.187 – 251

Reputatul teolog s-a înscris şi el printre personalităţile de prestigiu care s-au văzut nevoite să activeze în străinătate, datorită sumbrului regim politic instaurat în România în a doua jumătate a deceniului al cincilea al secolului trecut. Asemeni lui Tăutu, Bârlea s-a dovedit deosebit de angajat în susţinerea cauzei Bisericii Române Unite, în condiţiile în care speranţele unui viitor mai bun nu se stinseseră încă nici în sufletele persecutate ale celor rămaşi în ţară şi nici în inimile greu încercate ale refugiaţilor. În perioada imediat următoare terifiantei decizii de dizolvare a cultului greco-catolic, când autorităţile supravegheau strict orice disperată încercare de reorganizare a ierarhiei în clandestinitate, organele securităţii statului raportau pe căile lor specifice că un anume preot Bârlea Octavian făcea inspecţii lunare prin Germania, pe la românii de acolo, le ducea ajutoare şi, lunar, raporta direct Sfântului Scaun despre ceea ce face, vede şi crede.

Având în vedere antecedentele acestei antrenări

rapide şi eficiente în atenuarea dezastruoaselor efecte ale evenimentelor de natură politică şi socială din ţară, era desigur de aşteptat ca temerarul personaj să se implice profund în apărarea Unirii religioase, respectiva atitudine presupunând şi luări de poziţie de natură teoretică. Aşa sau şi petrecut de altfel lucrurile.

Bârlea desfăşurând, în anii care au urmat, o activitate publicistică relativ consistentă, cu semnificative valenţe istoriografice, pentru a pune în lumină rolul esenţial al greco-catolicismului în devenirea naţiunii române. În acest sens, sunt deosebit de apreciate iniţiativele sale de continuare a monografiilor elaborate la început de secol XX, planuri care s-au concretizat în consistente cercetări dedicate episcopilor Ioan Patachi şi Ioan

Bob. Ele rămân importante atât pentru faptul că evidenţiază rolul, insuficient subliniat până atunci, al unor personalităţi în evoluţia Bisericii

Unite, cât şi datorită abordărilor consistente de istorie instituţională, un domeniu de investigare încă nedefrişat.

Într-una dintre lucrările sale importante, cea intitulată România şi românii, actul transferului confesional din jurul anului 1700 a beneficiat de o analiză istorică extinsă în spaţiul mai multor subcapitole. Sub raport metodic şi stilistic, această cercetare nu a fost una compactă. S-au regăsit în ea aprecieri exagerate, greu de argumentat documentar (de genul celei potrivit căreia aderarea la catolicism a reprezentat o opţiune îmbrăţişată de la bun început de toţi românii), tradiţionale pasaje laudative (despre efectele culturale benefice ale Unirii religioase, concretizate în maturizarea conştiinţei şi mişcării naţionale, pe filiera Şcolii Ardelene, şi în victoria acestui curent pur românesc în spaţiile extracarpatice împotriva tendinţelor rusofile şi grecofile 19), dar şi conexiuni ingenioase ale evenimentelor, care reflectau o perspectivă amplă şi modernă asupra trecutului (spre exemplu, evaluarea fenomenului extinderii catolicismului

de rit grec ca rezultantă strategică a cruciadei occidentale desfăşurate între Viena şi Karlovitz20). În rest, avem de-a face cu un punct de vedere obiectiv, expus în amănunt şi cu moderaţie. S-a recunoscut faptul că, deşi – în ultimă instanţă – Unirea religioasă a constituit un act înfăptuit de clerul român printr-un şir destul de lung de decizii sinodale adoptate între anii 1697 – 1700, Curtea şi teologii vienezi au încălcat substanţială componentă naţională a aderării la catolicism şi au stabilit norme artificiale de aplicare a documentelor negociate între părţi. Astfel, clauza desemnării episcopului unit de către autoritatea imperială dintre trei candidaţi propuşi de sinod, cea privind purificarea ritului şi cea a impunerii teologului iezuit făceau parte dintre constrângerile din cale afară de umilitoare care depăşeau limitele înţelegerilor.

Admiţând existenţa acestei faţete umbrite a transferului confesional.

Bârlea s-a apropiat de concluziile asemănătoare formulate de Pâclişanu.

Tot asemeni lui Pâclişanu, el a acordat o atenţie sporită duşmanilor înverşunaţi ai Unirii religioase, menţionând între aceştia pe patriarhul

Dosoftei al Ierusalimului şi pe urmaşul său Chrysant (Hrysant) – autori de cărţi agresive faţă de catolicism –, dar şi instituţia Dietei, care a restrâns reforma socială şi naţională schiţată de diploma a doua a Unirii religioase la câteva privilegii minore pentru preoţi21. Ajuns în acest punct, Bârlea a omis a semnala că parcimonia hotărârilor dietale privind starea socială şi politică a „naţiunii tolerate” a fost, în fond, îngăduită de Curte, for care şi-a dat seama, oarecum târziu, că a supralicitat în mod primejdios oferta pentru cei trecuţi la catolicism. Nu se poate deci caracteriza elaborarea celei de-a doua diplome a Unirii religioase ca fiind un „gest larg al imperialilor”, aşa cum a procedat autorul, ci mai degrabă ca reprezentând o mutare în sensul principiului politic „divide et impera”, Viena transferând cu dibăcie pe

Note:

Octavian Bârlea, România şi românii, Los Angeles, 1977, subcapitolul

Decădere politică cu ruperi de teritorii de o parte, şi renaşterea religioasă şi naţională de altă parte, p.90

20 Ibidem, subcapitolul Unirea de la 1700 cu Roma, p.218 – 223

21 Ibidem seama Dietei deficitul de imagine publică generat în rândurile românilor de măsurile luate în sensul prezervării sistemului constituţional.

În continuarea părţii privind aderarea „toleraţilor” la catolicism.

Bârlea a gândit un subcapitol sugestiv, dedicat aprecierilor istoriografice la adresa actului din jurul anului 1700, comparând inspirat punctele de vedere ortodoxe cu cele greco-catolice. Se regăseau aici vechile motivaţii ale istoricilor uniţi în legătură cu oportunitatea întemeierii bisericii lor, de genul: noua opţiune a sfărâmat cătuşele calvinismului; a dat semnalul ascensiunii culturale şi naţionale; a fost îmbrăţişată de aproape toţi românii;

a avut o latură socială ce tindea spre privilegii şi spre naţiunile recepte, dar ea nu a predominat în decizia luată etc. Autorul a admis până la un punct că, prin Unirea religioasă, unele forţe politice şi-au propus să-i deznaţionalizeze pe „toleraţi”, dar a specificat apoi că noua biserică poseda şi antidotul împotriva acestei primejdii22.

În spaţiul privind tezele istoricilor ortodocşi, figurau argumentări depreciative care ţineau de asemenea de tradiţia confruntărilor anterioare, precum: transferul confesional s-a făcut silit; cei mai mulţi români ardeleni au rămas în vechea lor religie; catolicismul a fost acceptat de către cler din prioritare motive materiale, pentru privilegii; în 1700 poporul s-a divizat, devenind astfel mai expus faţă de ingerinţele şi presiunile străine ş.a. Dacă trecerea în revistă a teoriilor istoriografiei unite despre evenimentele din perioada 1697 – 1701 nu a fost însoţită de comentarii, în legătură cu tezele ortodoxe, s-au făcut câteva comentarii, estimându-se că, oricum, nici înainte de Unirea

religioasă, biserica românească nu îşi menţinuse unitatea şi afirmându-se că cele mai multe acuze ortodoxe s-au clădit pe un suport ideologic pătimaş23.

În încheierea părţii dedicate evenimentelor religioase de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea din lucrarea România şi românii, autorul a introdus, conform unui obicei mai vechi, perpetuat pe filiera celor anterior angajaţi în confruntarea istoriografică, un citat care elogia apariţia greco-catolicismului transilvan, extras din opera unei personalităţi ortodoxe (Titu Maiorescu) 24. Ca ultimă concluzie, simplistă şi de-a dreptul retorică, s-au evidenţiat apoi direcţiile opuse spre care s-au orientat românii în secolul al XVIII-lea: cei din Transilvania înspre Roma, prin Unirea religioasă, iar cei din ţările române înspre Grecia şi Rusia, prin religia ortodoxă comună25.

În România şi românii, Bârlea nu s-a detaşat de subiect într-o asemenea măsură încât să reuşească o analiză de profunzimea şi echilibrul cercetării lui Pâclişanu, spre exemplu. Un demers mult mai izbutit de abordare apropiată de imparţialitatea dorită a fost însă cel din lucrarea

Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj, unde autorul a pus în lumină gânduri inedite, a conturat unele asperităţi ale cadrului istoric de la 1700 şi a admis câteva aspecte sinuoase ale adoptării catolicismului, pe care, până la el, istoriografia unită s-a înverşunat în a nu le recunoaşte. Astfel, aici s-a pornit de la premisa că noua biserică s-a întemeiat ca mitropolie, pentru că documentul fundamental din 7

octombrie 1698 nu s-a referit la nicio autoritate intermediară între instituţia ecleziastică recent întemeiată şi Roma, în schimb a fost pomenită pecetea mitropolitană. Faptul că pentru Atanasie s-a folosit termenul de vlădică nu a constituit un impediment în duetul demonstraţiei, deoarece cuvântul respectiv avea un sens larg, putând desemna şi un episcop, dar şi un mitropolit. Nici măcar patriarhul care ar fi fost în imperiul habsburgic nu era amintit decât la hirotonirea păstorului unit şi nu ca

superior ierarhic.

Această calitate o avea doar Sfântul Părinte, iar partener la numirea conducătorului bisericii române din Ardeal îi era împăratul, deci era clar, susţinea Bârlea, că se putea vorbi de o mitropolie26. Iată, aşadar, că autorul s-a apropiat foarte tare, prin varianta expusă, de mai vechile teorii ale istoricilor şi teologilor ortodocşi, pe care antecesorii săi le respinseseră cu îndârjire, ceea ce însemna că el a conştientizat faptul că renunţarea la şabloanele istoriografice partizane nu constituia un sacrificiu prea mare în căutarea adevărului. Din păcate, atitudinea sa merituoasă nu şi-a găsit un ecou pe măsură printre investigaţiile efectuate de scrisul istoric advers.

În pasajele următoare, demonstraţia etalată de Bârlea menţinea de asemenea anumite puncte comune cu tezele ortodoxe şi consimţea că a doua diplomă a Unirii religioase a degradat noua biserică la statutul de episcopie, impunând instituţia teologului şi subordonându-l pe vlădică

Note:

Ibidem, subcapitolul Aprecierea Unirii de la 1700, p.224 – 227

Ibidem

Ibidem

Ibidem, subcapitolul Drumuri opuse: contact cu Roma, contact cu Grecia.

Epoca fanariotă şi Şcoala Transilvăneană, p.266 – 272

Idem, Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj, în

„Perspective”, X/1987, nr. 37 – 38, p.5 – 12

primatelui de Strigoniu. S-a acceptat totodată de către autor ideea că situaţia administrativ-ierarhică a uniţilor a rămas confuză mulţi ani după emiterea celei de-a doua diplome a Unirii, Atanasie Anghel fiind numit şi ulterior, din când în când, arhiepiscop. Nu s-a ocolit nici realitatea potrivit căreia clarificarea organizatorică a venit destul de târziu, numai după 1721, odată cu mutarea

centrului ecleziastic românesc din Alba-Iulia, moment de la care s-a vorbit numai de episcopie. S-a recunoscut, în acelaşi timp, în lucrare că vinovaţi pentru această degradare care a eludat tratativele anterioare au fost teologii romano-catolici de la Viena, convinşi mult prea uşor de către Kollonich că românii nu aveau cultura necesară pentru a împlini singuri Unirea religioasă. Astfel, ei au ajuns să impună condiţii umilitoare clerului superior unit, în contrast cu spiritul Conciliului florentin de egalitate a riturilor. Faptul că românii erau slabi şi că mitropolia lor – recunoscută prin acordul din 1595 dintre Mihai şi Sigismund – căzuse pradă, anterior catolicizării, manipulărilor superintendentului calvin, nu constituia o scuză, scria Bârlea, pentru gesturile dispreţuitoare ale teologilor vienezi. Ei ar fi avut datoria, după cum se exprima sugestiv autorul, ca „trestia zdrobită să nu o frângă” 27. Tocmai datorită acestui dispreţ afişat de cei care au promis să sprijine tânăra biserică, românii nu au reuşit să depăşească barierele sociale, politice şi culturale impuse şi au suportat cu stoicism toate măsurile opresive din primele trei decenii ale

Unirii religioase. De-abia în timpul lui Inochentie Micu, s-au făcut primii paşi timizi înspre revoltă, dar balastul jurisdicţiei Strigoniului, cu toate efectele sale negative, resimţite mai cu seamă în secolul al XIX-lea, s-a menţinut încă multă vreme28.

După cum se poate observa din cele câteva consideraţii mai importante asupra evenimentelor dintre anii 1697 – 1701, extrase din lucrarea Metropolia Bisericii Române Unite... Bârlea a avut curajul de a-şi asuma perspective îndrăzneţe asupra trecutului, nu totdeauna favorabile imaginii bisericii sale, care, prin actualitatea lor, au depăşit chiar multe dintre reperele pretenţioase, conturate după mulţi ani de căutări în istoriografia laică de astăzi. El a fost, în acest sens, un deschizător de drum, anumite chestiuni pe care le-a pus aflându-se în dezbaterea specialiştilor epocii actuale.

Ideea de a pune în pagină istoria catolicizării

„toleraţilor” altfel decât s-a scris până acum i-a marcat în ansamblu investigaţiile. A fost animat în eficientele sale prospecţiuni de gândul că e nevoie nu numai de noi date şi argumente arhivistice, ci şi de un mod diferit, poate mai îndrăzneţ şi mai detaşat, de a aborda sensibilul şi complexul proces al aderării „valahilor” la credinţa romană. În acest sens, Bârlea scria: „... cu privire la Unirea românilor cu Roma nu avem până acum o adevărată istorie amplă, care să trateze toate aspectele problemei «sine ira et studio». Ceea ce au scris ortodocşii până acum e numai o caricaturizare a adevăratei istorii. Spun aceasta ca unul care m-am ocupat cu acest capitol, care m-am aplecat asupra izvoarelor istorice ale epocii şi care am tratat pe scurt această temă, căci mi-a fost limitat numărul de pagini în volumul părintelui Wilhelm de

Vries, intitulat Rom und die Patriarchate des Ostens”. În respectiva carte, Bârlea sintetiza, în fapt, consideraţiile din lucrările sale anterioare, ordonându-şi şi ierarhizându-şi informaţiile adunate cu migală pe parcursul anilor30.

Reputatul autor s-a distins şi în calitate de creator de concepte. Spre exemplu, conceptul de „Unirea cea dintâi”, adică aceea făcută prin respectarea strictă a disciplinei canonice orientale, şi conceptul de „Unirea de-a doua”, una împovărată de condiţia adaptării la disciplina canonică romano-catolică, sunt intens vehiculate şi acum de teologii şi istoricii greco-catolici. În reflexia acestor concepte, Bârlea a conturat două curente şi pentru trecutul ortodoxiei: „ortodoxia întâi”, fără duşmănie faţă de

Roma, acceptând colaborarea bisericilor româneşti în interes naţional, şi

„Ortodoxia de-a doua”, reticentă la apropiere şi la conlucrare31.

De altfel, tentaţia permanentă de a conceptualiza marile evenimente confesionale ale anilor 1697 – 1701 s-a făcut simţită şi în studiul Unirea românilor (1697 – 1701) 32, dar şi într-o altă lucrare a sa, publicată cu câţiva ani înainte de Metropolia Bisericii Române Uniteşi intitulată Biserica

Română Unită şi ecumenismul corifeilor Renaşterii culturale. În

Note:

29 Idem, Conversaţiile ecumenice ortodoxo-catolice, în Perspective”, XI/1988, nr. 41/iulie-septembrie 1988, p.13 – 29

30 Deoarece, din păcate, nu am avut la îndemână respectivul volum şi nu am cules decât informaţii secundare asupra lui, nu putem să efectuăm o analiză de conţinut în acest caz.

31 Octavian Bârlea, Metropolia Bisericii Române Unite... p.12

32 Publicat în „Îndreptar”, München, XIII/1990, nr. 49 – 50/iulie-decembrie 1990

Întreprinderea din urmă, pe lângă faptul că şi-a reconfirmat calităţile de realizator de sinteze, el s-a referit, relativ pe larg, la două interpretări fundamentale ale Unirii religioase: pe de-o parte, la una a clerului românesc, care s-a bazat pe formula propusă de Conciliul florentin, iar pe de altă parte, la interpretarea Curţii vieneze, for care, deşi a pornit de la ideea de transfer confesional împlinit prin principiile punctate la Florenţa, a abandonat această cale, preferând să apeleze la prevederile avansate de

Conciliul lateran IV şi nerecunoscând mărturisirile de credinţă colective, ci doar pe cele individuale. Influenţa modelului oferit de sinteza anterioară a lui Pâclişanu asupra amplului studiu Biserica Română Unită şi ecumenismuleste evidentă, însă Bârlea asociază cercetărilor predecesorului său noi direcţii de investigare a trecutului bisericii, cum ar fi, spre exemplu, cele privind pastoraţia şi teologia Unirii33.

Caracteristicile operei sale pun în lumină, după cum s-a mai precizat, o gândire sintetică, dar şi multă logică şi inventivitate, în stare să suplinească în chip fericit carenţele documentare legate de evenimentele analizate. Aceste trăsături, la care se adaugă capacitatea de a-şi asuma şi de a compensa anumite lipsuri ale curentului istoriografic pe care îl reprezintă, îl recomandă pe autor

pentru un loc de frunte în orice trecere în revistă de genul celei de faţă.

IV.3. Vasile Bărbat

Chiar dacă nu s-au impus în scrisul istoric confesional prin lucrări de anvergura şi rezonanţa celor redactate de Tăutu şi Bârlea, şi alţi autori români catolici din „lumea liberă" au marcat contribuţii importante în investigarea detaliată a momentului Unirii religioase din Ardeal. Este elocvent, în acest sens, cazul iezuitului Vasile Bărbat, semnatarul interesantului studiu l'institution de l'office du „theologien" dans l'Église Roumaine Unie. Respectiva cercetare se situează în prelungirea demersurilor schiţate de Pâclişanu în materialele intitulate Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. „Teologul" vlădicilor uniţi

(1700 – 1773) şi în jurul diplomei a doua leopoldine, aducând noi şi utile precizări asupra conjuncturii în care s-a împlinit transferul confesional românesc.

Analiza lui Bărbat porneşte de la premisa că opţiunea clerului

„Tolerat" pentru Biserica Romei devenind un fapt împlinit după sinodul din

1698, era nevoie de reglementarea efectelor ei civile şi de confirmarea statutului juridic al recent constituitei structuri ecleziastice. Aşa a luat naştere diploma a doua leopoldină a Unirii religioase, care nu numai că delimita atribuţiile episcopului greco-catolic, ci contura şi funcţionarea unei instituţii inedite pentru bisericile „greceşti" catolicizate până atunci, şi anume cea a teologului iezuit34.

Care au fost oare motivaţiile implementării unei asemenea ciudate componente în angrenajul bisericii româneşti? Pentru a le descifra, autorul îşi începe incursiunea de la călătoria lui Atanasie Anghel la Viena. Se arată că, încă din 1698, vlădica a sesizat necesitatea de a se apropia de Curte, deoarece pierduse sprijinul lui Brâncoveanu şi se simţea extrem de vulnerabil în faţa presiunilor calvine. El a realizat că numai prin separarea

de mitropolitul Ţării Româneşti şi prin orientarea înspre imperiali putea să depăşească izolarea în care se afla şi să fructifice aspiraţiile legate de obţinerea unui alt statut juridic pentru clerul său şi de câştigarea privilegiilor şi imunităţilor promise. Deşi nu a ajuns la Viena chiar în 1698, după cum îşi propusese, peste doi ani, după un nou sinod, şi-a efectuat

Note:

Octavian Bârlea, Biserica Română Unită şi ecumenismul corifeilor Renaşterii culturale, în „Perspective", VI/1983, nr. 3 – 4 (19 – 20) /ianuarie-iulie 1983, p.1 – 236 Vasile Bărbat, L'institution de l'office du „theologien" dans l'Église Roumaine Unie, în „Orientalia Christiana Periodica", Roma, XXIX/1963, fasc. I, p.155 – 200. Studiul constituie esenţa unei remarcabile lucrări de doctorat, care însă nu ne-a fost accesibilă.

totuşi călătoria, în compania secretarului său calvin, a vicarului Meletie, a iezuitului Carol Neurautter, duhovnicul comandantului militar general al

Transilvaniei, şi a nobilului Ştefan Raţ, curatorul bisericii româneşti din

Ardeal. Ajunsă în capitală, delegaţia a fost convocată la o conferinţă şi, în faţa unei asistenţe distinse, din care făcea parte primatele Ungariei.

Kollonich, cancelarul Transilvaniei, contele Samuel Kalnoki, secretarul cancelariei ardelene, Ioan Fiath, şi superiorul iezuiţilor vienezi, Gabriel

Hevenesi, vlădica a expus următoarele revendicări fundamentale, formulate şi aprobate în sinodul desfăşurat înaintea plecării spre Viena:

menţinerea şi consolidarea transferului confesional, păstrarea lui Atanasie

Anghel pe scaunul episcopal, reconfirmarea privilegiilor acordate uniţilor, reîntărirea diplomei din 1698 şi blocarea reacţiilor de protest ale ortodocşilor, restituirea către dieceză a contribuţiei preoţilor „toleraţi" la susţinerea campaniei antiotomane (în valoare de 36.000 de florini), asigurarea protecţiei militare a tinerei biserici

(de trebuinţă mai ales pentru curmarea abuzurilor nobilimii non catolice), precizarea privilegiilor şi imunităţilor cuvenite greco-catolicilor, pentru ca ele să nu fie eronat interpretate de către eretici, şi punerea grabnică în aplicare a scutirilor de dijmă promise clerului românesc. Se pare că primatele a fost satisfăcut de modul în care vlădica şi-a apărat cauza şi i-a promis că va interveni pentru soluţionarea cererilor. Astfel, Atanasie Anghel s-a ales cu titlul de consilier imperial şi cu făgăduiala că va primi 6.000 de florini pentru a-şi reorganiza dieceza conform exigenţelor impuse de noul statut juridico-administrativ al bisericii sale35.

După cum se poate lesne observa, studiul lui Bărbat urmează îndeaproape reperele istoriografiei tradiţionale, preluând masiv, după tipicul vechilor cercetări, din cunoscuta lucrare a lui Nilles. În primul segment al investigaţiei, aspectul vulnerabil ar fi acela că autorul reduce câmpul complex al factorilor care au generat transferul confesional doar la sfera calculelor şi iniţiativelor personale ale episcopului român, fără a insista asupra numeroaselor influenţe majore de altă natură care au condus înspre opţiunea fermă a clerului „tolerat” pentru catolicism.

În continuarea expunerii sale, Bărbat îşi focalizează atenţia asupra procesului canonic la care a fost supus vlădica Ardealului în timpul călătoriei sale la Viena. Se subliniază că procedurile romane în vigoare pretindeau, în cazul episcopilor latini, supunerea la un test canonic înainte de confirmare, dar că situaţia lui Atanasie Anghel părea neobişnuită, deoarece, deşi respectivul test trebuia să garanteze justeţea canonică a numirii şi capacitatea candidatului de a îndeplini atribuţiile episcopale, liderul unit se consacrase deja ca păstor unic al unei biserici nou intrate în universul catolic, era cerut de sinod, iar decretul de unire din 1698

specifica faptul că nimeni nu-l putea înlocui fără aprobarea soborului.

Speţa fiind atât de delicată, forurile vieneze au

solicitat şi cumulat multe informaţii despre conducătorul bisericii româneşti din Transilvania. Datele culese i-au creat episcopului unit o aură nefastă în ochii lui Kollonich, dar, pus în faţa faptului împlinit, primatele Ungariei nu a cutezat să zguduie firava unire ardeleană înlăturând personajul ei principal, ci s-a limitat abil la a o corecta şi consolida prin intermediul instituţiei teologului36.

Autorul indică faptul că primele ştiri mai concrete despre vlădică au ajuns la Viena prin intermediul plângerilor înaintate de către clerul unit.

Ele au fost grupate în 22 de acuzaţii, care au stat la baza procesului canonic, iar lui Atanasie Anghel i s-a pretins să le ofere un răspuns punctual. Nu vom insista asupra lor, deoarece respectivele chestiuni au fost pe larg vehiculate şi interpretate în literatura de specialitate, mai cu seamă istoricii ortodocşi evidenţiindu-le cu vădită plăcere. Să reţinem doar că jalbele se refereau la imoralitatea episcopului, la modul în care el s-a instaurat la conducerea bisericii, la abuzurile făcute în coordonarea diecezei, la jalnica administrare a sacramentelor (cu trimiteri detaliate la arbitrarul hirotonirilor şi la superficialitatea tratării problemei matrimoniului), la repartizarea injustă a funcţiilor ecleziastice, la lipsa de responsabilitate în ceea ce priveşte constituirea şi utilizarea veniturilor eparhiei, la marile erori dogmatice cuprinse în cărţile tipărite în prima etapă a transferului confesional (exemplificate prin Bucoavna din 1699), la cupiditatea atotstăpânitoare din interiorul episcopiei, la absenţa şcolilor româneşti etc. Cea mai gravă învinuire adusă liderului spiritual al

„Toleraţilor" se lega de nesinceritatea unirii sale. În acest sens, se semnala că vlădica şi-a menţinut relaţia cu Brâncoveanu, că nu a renunţat la secretarul său calvin şi că intenţiona, după ce ar fi strâns ceva avere, să se refugieze în Muntenia.

Evaluând acuzaţiile rezumate mai sus, Bărbat comite o flagrantă greşeală metodologică. Din dorinţa de a îndreptăţi neapărat numirea

Note:

Ibidem, subtitlul Călătoria lui Atanasie la Viena

Ibidem, subtitlul Procesul canonic teologului, el apreciază că imputările formulate de preoţi la adresa comportamentului lui Atanasie Anghel erau reale. Doar la serioasele reproşuri vizând nesinceritatea Unirii şi erorile prezente în primele tipărituri de după catolicizare, autorul iezuit îşi permite să observe timid că prezumţia de nesinceritate se baza pe mărturia unui protopop inexistent în documentele epocii, că episcopul nu şi-a păstrat prin propria voinţă secretarul calvin, ci că acesta i-a fost impus de către autorităţile provinciale şi că activitatea tipografului Nicolae, cel care potrivit plângerilor ar fi imprimat cărţile deviate de la învăţăturile credinţei romane, nu poate fi nicidecum atestată la Bălgrad. În rest, Bărbat dă crezare tuturor învinuirilor, neglijând, cu sau fără intenţie, posibilitatea ca ele să fi fost fabricate la comanda Vienei şi a Strigoniului, tocmai din considerentul de a-l forţa pe vlădică să accepte sub orice formă transferul confesional. Într-o asemenea perspectivă, desigur că soluţia instituirii teologului e definită în investigaţia autorului ca cea mai fericită cu putinţă37.

În partea următoare a studiului, se trec în revistă celelalte surse informative exploatate de Kollonich înainte de a-l supune pe Atanasie

Anghel procesului canonic. Se detaliază raportul iezuitului Kapi, superiorul misiunii dacice, arătându-se că el, necunoscându-l personal pe vlădică, a obţinut referinţe despre acesta de la Gebhard, superiorul reşedinţei iezuite de la Sibiu, de la Dindar, cunoscutul agent al lui Brâncoveanu, şi de la

Axentie Verzirescu, episcopul armenilor din Ardeal. După cum reieşea din relatarea lui Kapi, Dindar a declarat că nu ştia dacă episcopul român se unise sau nu, însă Verzirescu atenţionase deja asupra erorilor dogmatice din cărţile tipărite la Bălgrad după momentul aderării „toleraţilor” la

Biserica Romei. În ceea ce-l privea pe raportor, lui i-a

fost greu să se pronunţe în necunoştinţă de cauză asupra sincerităţii demersului păstorului

„Grec”, dar a adăugat că mai multe persoane i-au confirmat că vlădica nu era unit şi nici nu se spera că va fi vreodată38.

Bărbat prezintă apoi informările solicitate de Kollonich de la Baranyi şi de la ceilalţi iezuiţi din Alba. Conform lor, Atanasie Anghel, chiar dacă nu era întru totul exemplar, avea capacitatea de a duce la bun sfârşit misiunea care i s-a încredinţat. Concluzia trasă de autor, după ce etalează toate datele cumulate de primatele Ungariei pentru procesul canonic, este aceea că rapoartele sosite din teritoriu nu erau de natură să îmbunătăţească cu nimic imaginea negativă pe care Kollonich şi-o formase despre episcopul român, cu atât mai mult cu cât cardinalul era la curent cu faptul că vlădica a învăţat în şcolile calvine, şi-a ocupat scaunul prin partida nobiliară calvină şi şi-a păstrat secretarul calvin. În plus, nu e exclus ca primatele să fi aflat de la Dindar, pe care îl cunoştea, de instrucţiunile primite de Atanasie Anghel la Bucureşti şi de donaţia făcută de

Brâncoveanu pentru eparhia „greacă” a Transilvaniei39. E aproape inutil să mai precizăm că toate aceste deducţii ale autorului pun măsura instituirii teologului într-o lumină extrem de favorabilă.

Ni se mai specifică, pe bună dreptate, în continuarea studiului, că opinia lui Kollonich asupra orientalilor a cântărit decisiv în actul de desemnare a unui supraveghetor iezuit pentru tânăra Biserică Unită. În scrisorile sale către Congregaţie, cardinalul îi caracteriza deosebit de dur pe episcopii ortodocşi, considerând că nu erau altceva decât nişte atei şi nişte simoniaci, a căror hirotonire şi consacrare se putea pune fără remuşcări sub semnul întrebării. Judecăţile sale privitoare la creştinismul răsăritean erau atât de negative, încât el îşi alcătuise o listă cu erorile dogmatice şi rituale atribuite bisericii orientale. Îi acuza pe „greci” pentru numeroasele lor abuzuri în chestiunile de credinţă, pentru neseriozitatea cu

care tratau problema matrimoniului, pentru criteriile ignorante utilizate în evaluarea păcatelor şi pentru multe alte deficienţe, în opinia sa intolerabile. Nu ezita câtuşi de puţin în a extinde părerile sale sumbre şi asupra uniţilor, blamându-le inconsecvenţa şi prostul obicei de a-şi repeta mereu greşelile.

În cazul românilor, era la curent cu influenţa nefastă pe care „ereticii”.

calvini o exercitau asupra lor şi se îndoia că ei vor avea tăria de a rezista presiunilor. Era convins că Unirea trebuia împlinită şi consolidată, dar

Atanasie Anghel i se părea nesincer şi incapabil în a atinge un asemenea obiectiv ambiţios, în condiţiile în care suveranul nu-l putea proteja suficient40.

În această situaţie, presupune Bărbat, primatele avea trei variante de depăşire a dificultăţilor: înlocuirea episcopului român, reconfirmarea sa – cu clauza asumării unui angajament de maximă seriozitate – sau acordarea unui sprijin necondiţionat păstorului unit. Kollonich a ales a doua soluţie din mai multe motive. În primul rând, Kapi îl avertizase în raportul său că

Note:

Ibidem

Ibidem, subtitlul Opinia lui Kollonich asupra orientalilor transferul confesional depindea în măsură covârşitoare de vlădică, puternic susţinut de sinod, şi că fără acesta s-ar fi profilat pericolul unei revolte.

Apoi, era conştient că nici ceilalţi protopopi români nu corespundeau prin pregătirea lor demnităţii episcopale, că desemnarea unui păstor de altă etnie amplifica riscurile şi că preoţii de rit grec nu puteau îngădui aducerea unui „latin” în fruntea diecezei. Mai mult, şi noul păstor trebuia ales de către sinod, iar actul implica reluarea procedurilor şi expunerea inutilă a

Unirii la alte primejdii. Fără îndoială că primatele luase în considerare şi sugestiile lui Baranyi, Bellusi şi ale celorlalţi iezuiţi de la Alba, care îl cunoşteau pe Atanasie Anghel, îi aflaseră punctele slabe şi, totuşi, nu îi contestau

capacitatea de a împlini proiectul de catolicizare. Chiar dacă garanţiile lui Baranyi pentru tânărul vlădică erau oferite, se pare, din postura de prieten al său, ele, adăugate la celelalte argumente, l-au determinat pe cardinal să consimtă la a da credit persoanei propuse de sinod, însă numai în condiţii de supraveghere competentă şi exigentă41. În acest fel, consideră Bărbat, formula instituţiei teologului se descifrează din punct de vedere istoric.

Este uşor de sesizat că, din dorinţa de a contura deplinul temei al implantării teologului în biserica românească, autorul sacrifică cu totul imaginea lui Atanasie Anghel. În stadiul actual al cercetărilor, insuficienta exploatare a materialelor arhivistice nu permite nici confirmarea, nici infirmarea ipotezelor sale. Ceea ce este cert este însă faptul că mult accentuata ignoranţă a primului păstor unit din Transilvania se cuvine a fi argumentată nu numai prin frecvent invocatele plângeri ale preoţilor din subordine, mai mult sau mai puţin reale, ci şi prin apelul la alte surse documentare. Deabia atunci vom şti cu adevărat dacă soluţia desemnării unui teolog la Alba se poate corela cu slabele capacităţi ale episcopului unit, deocamdată doar presupuse.

Naraţiunea lui Bărbat ajunge apoi la momentul înaintării propunerii lui Kollonich la Sfântul Scaun, specificându-ni-se aici că decizia primatelui devenea utilizabilă de-acum în cazul tuturor eparhiilor răsăritene care s-ar fi unit cu Biserica Romei. Oriunde clerul „grec” adera la catolicism, urma ca pe lângă conducătorii diecezelor proaspăt încorporate să activeze un teolog, cel puţin până la data la care s-ar fi format lideri capabili să-şi administreze singuri jurisdicţiile. Astfel, modelul „latin” al teologului se prelua într-o formă adaptată şi în biserica unită, el deviind oarecum de la sensul iniţial roman al termenului, anume acela de specialist în teologie. În episcopiile latine, subliniază autorul, teologii reprezentau acei canonici care răspundeau de chestiunile de credinţă şi morală, predând totodată doctrinele sacre. Atribuţiile lor

fuseseră delimitate şi dezvoltate prin decizii laterane şi tridentine, spre a fi apoi statutate în canonul 400 al Codului de

Drept Canonic.

În altă ordine de idei, era firesc, susţine Bărbat, ca primatele

Kollonich să se gândească la introducerea unui specialist iezuit bine pregătit printre membrii ierarhiei române unite, în condiţiile în care chiar el îl avea ca teolog pe competentul iezuit Hevenessi şi, de asemenea, ştia că

Atanasie Anghel colabora rodnic cu Baranyi şi îl simpatiza şi pe

Neurautter, pe care, de-altfel, l-a şi luat mai târziu ca însoţitor în călătoria sa vieneză. Crezând cu tărie în eficienţa iezuiţilor, cardinalul a trecut peste sfaturile lui Kapi şi Baranyi, care apreciau că desemnarea unui îndrumător-supraveghetor pentru biserica românească nu era necesară, şi a impus cu fermitate un teolog din acest ordin. Nu se cunosc, completează autorul, opiniile lui Hevenessi, ale superiorului provinciei Austria.

Szenyey, şi ale superiorului general al iezuiţilor, Thyrse Gonzales, în legătură cu soluţia găsită de Kollonich, dar ele nici aşa nu aveau vreo relevanţă deosebită, din moment ce strategia primatelui s-a pus oricum în aplicare42.

Demonstraţia lui Bărbat apare bine închegată şi logic motivată, iar punctele vulnerabile pe care şi le dezvăluie sunt puţine. Dintre laturile analizei mai expuse unei critici istoriografice, cea mai importantă se leagă de poziţia partizană asupra problematicii. Ca iezuit, autorul înclină, nu ştim dacă cu sau fără intenţie, să exacerbeze meritele acestui ordin în înfăptuirea

Unirii religioase. Astfel, Kollonich este pus în ipostaza unui neţărmurit admirator al iezuiţilor şi, de pe o asemenea poziţie, el devine personajul central al transferului confesional românesc, cu un rol mai mare în derularea acţiunilor de catolicizare decât cel al tuturor actorilor implicaţi în evenimente (Curtea imperială, Sfântul

Scaun, Atanasie Anghel şi clerul său etc.). Departe de noi gândul de a contesta contribuţia esenţială a cardinalului în elaborarea şi aplicarea scenariului religios schiţat pentru teritoriile ocupate de imperiu la finele veacului al XVII-lea. Atâta doar că modalitatea de a atribui unui singur personaj toate pârghiile de coordonare

Note:

Ibidem, subtitlul Trei soluţii posibile

Ibidem, subtitlul Instituţia teologului ale unui proces de o asemenea amploare, chiar dacă este vorba de abilul şi energicul primate al Ungariei, duce, credem, la reconstituirea unui cadru istoric mai degrabă ipotetic decât real.

În secvenţa sa imediat următoare, cercetarea lui Bărbat se focalizează asupra celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, redactată în

19 martie 1701, document care concretiza proiectele lui Kollonich. După o scurtă caracterizare a părţii introductive şi a primelor patru articole ale actului (referitoare la succesele militare ale suveranului, la Unire în ansamblul ei, la privilegiile, drepturile şi îndatoririle episcopului, preoţilor şi mirenilor care au primit credinţa romană, la egalitatea acestora cu clerul şi credincioşii „latini”, la primirea lor în Statul catolic ca fii ai patriei şi la măsurile de consolidare a transferului confesional), se dezbat pe larg articolele cu privire la instituirea şi la atribuţiile teologului în biserica românească, respectiv cele cu numerele V, VI, VII şi IX. Potrivit lor, reiese că teologul trebuia să controleze corespondenţa episcopului cu cei de altă credinţă (în virtutea faptului că Atanasie Anghel şi-a luat angajamentul de a se abţine în a mai cultiva relaţiile cu ortodocşii şi calvinii), să cenzureze cărţile tipărite de episcopie, să-l îndrume pe vlădică în dimensionarea corpului clerical, să supravegheze raporturile liderului diecezei cu preoţii din subordine şi să recurgă în situaţii dificile la arbitrajul Strigoniului.

Celelalte articole reglementau diverse aspecte ale activităţii eparhiei, de la întemeierea şcolilor, fixarea

veniturilor de stolă, administrarea cuminecăturii şi precizarea necesităţii aderării sincere la credinţa romană drept condiţie decisivă pentru câştigarea beneficiilor, până la modalitatea de ocupare a scaunului vlădicesc (prin trei propuneri ale sinodului, dintre care suveranul confirma una), căile de publicare a diplomei şi măsurile impuse autorităţilor provinciale pentru aplicarea ei. Odată constituite bazele juridice ale funcţiei sale, teologul a fost introdus în angrenajul ecleziastic unit cu ocazia confirmării lui Atanasie Anghel. Chiar dacă îndrumătorul „latin" era iezuit, superiorii ordinului se limitau doar la a-l propune, apanajul procedurii de numire aparţinând împăratului şi arhiepiscopului de Strigoniu43.

Finalizând prezentarea etapei fundamentării legale a instituţiei teologului în Biserica Greco-Catolică, autorul nu scapă ocazia de a sublinia din nou sentenţios că implementarea acestei componente „latine" printre ierarhii români se datorează, în primul rând, slăbiciunii şi lipsei lor de pregătire. Deşi constatarea sa nu ne oferă certitudinea că lucrurile au stat întocmai aşa, să menţionăm că el a sintetizat şi a etalat totuşi corect prevederile celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, ştiind unde să pună accentul şi care anume sunt articolele ce necesită o tratare aparte pentru lămurirea problematicii.

Sunt bine integrate în această parte a studiului consideraţiile care explică de ce toţi cei 13 teologi aflaţi timp de peste şapte decenii în mediul

Episcopiei Unite au fost iezuiţi. Se specifică faptul că, dintre toate ordinele călugăreşti, ordinul iezuit dobândise cea mai mare experienţă în a acţiona în Transilvania. Reprezentanţii lui se găseau aici încă dinainte de instaurarea regimului habsburgic, iar prin sosirea trupelor imperiale, numărul lor a crescut consistent. Kollonich i-a instrumentat şi în strategiile de restauraţie catolică din Ungaria şi era extrem de mulţumit de apostolatul lor eficace. Au avut un mare randament în Ardeal, cei de la Alba, mobilizaţi de Baranyi, întrebuinţându-se cu real folos

în a atrage clerul superior ortodox în tabăra catolică. De asemenea, şi Neurautter se infiltrase cu pricepere în preajma lui Atanasie Anghel şi s-a ştiut face util într-o asemenea măsură, încât l-a însoţit pe vlădică la Viena. De altfel, însuşi consilierul primatelui pentru bisericile răsăritene, Nicolae Papadopoulos, opina că numai iezuiţii puteau funcţiona cu succes printre „greci" şi erau capabili să asigure continuitatea prozelitismului. Evident că, în numele apreciatei lor tradiţii şi al aportului lor temeinic la clădirea Bisericii Unite din Ardeal, nimeni nu le-a putut anula privilegiul de a supraveghea consolidarea unui proiect în care se angajaseră cu atâta seriozitate.

Surprinzând cu acurateţe cauzele care au condus înspre monopolizarea de către iezuiţi a instituţiei teologului, autorul precizează că îndrumătorii spirituali ai vlădicilor ardeleni proveneau din provincia Austria (cu excepţia lui Neurautter, membru al provinciei Boemia) şi că în majoritate erau maghiari (printre ei s-au numărat doar câte unul de origine germană, boemă şi română) 44.

Abordând chestiunea teologului şi dintr-o perspectivă juridică, Bărbat sesizează una dintre lacunele celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, anume că actul nu conţine nicio specificaţie cu privire la caracterul permanent sau temporar al instituţiei, aşa încât se poate doar deduce că motivele desemnării teologului fiind îndeobşte cunoscute, el

Note:

Ibidem, subtitlul A două diplomă leopoldină

Ibidem, subtitlul Teologul iezuit urma să funcţioneze până când dispăreau cauzele care au impus apariţia lui, deci, probabil, până la atingerea unei discipline ecleziastice suficient de sigure pentru o biserică autonomă. În niciun caz, observă autorul, teologul nu era guvernator sau administrator al diecezei române, ci se limita la a suplini pe durată nedeterminată deficienţele din activitatea episcopului şi a preoţilor săi.

Spre a exemplifica mai bine consideraţiile sale, în acest punct al analizei, Bărbat face o trimitere utilă la

Inochentie Micu, subliniind că îndârjitul vlădică, cu o bună pregătire, a considerat că atribuţiile teologului reducându-se doar la a corecta greşelile episcopului, nu-şi mai justificau menirea şi, ca atare, instituţia trebuia eliminată din Biserica Unită.

Conducătorul blăjean nu a ţinut însă seama că teologul răspundea şi de compensarea erorilor preoţilor, precum şi de educarea viitorului cler, or aceste sarcini nu permiteau, după cum semnalase şi nunţiul apostolic vienez, înlăturarea lui în momentul respectiv45.

După acest interesant studiu de caz, autorul revine la subiect, scriind că de-abia prin actele fundaţionale emise de Carol al VI-lea pentru Biserica

Greco-Catolică din Ardeal, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase şi-a câştigat caracterul permanent, dar că nici atunci acest caracter nu s-a specificat şi pentru teolog. Numai mai târziu, datorită insistenţei Mariei

Tereza, s-a obţinut decretul papal din noiembrie 1752, care conferea permanenţă instituţiei teologului, desfiinţată însă, după cum bine se ştie, după circa două decenii, tot din iniţiativa suveranei46.

Importantă pentru relevarea unui aspect mai puţin discutat al evoluţiei pe termen lung a Unirii religioase, naraţiunea lui Bărbat continuă cu punctarea surselor de subzistenţă ale teologului, chestiune în legătură cu care, în diploma leopoldină, nu se făcea nicio menţiune. Din acest motiv, autorul enunţă posibilitatea ca, într-o primă fază a funcţionării supraveghetorului iezuit, susţinerea sa materială să fi fost asigurată de suveran, prin intermediul lui Kollonich. Până în 1711, alte date concrete legate de această chestiune lipsesc, aşa încât se face direct referire la mărturia lui Hevenesi, care pomeneşte că teologul avea, după un deceniu de activitate, un venit de 300 de florini anual. Se specifică apoi că de-abia în epoca lui Carol al VI-lea, actele fundaţiei constituite de împărat în 1738

pentru Episcopia Unită, în scopul degrevării Tezaurariatului, includeau clauza acordării unui venit constant iezuitului integrat în mediul greco-catolic

transilvănean. Tot datorită precarităţii informaţiilor documentare, Bărbat ajunge repede la discuţiile încrâncenate din sinoadele lui Inochentie Micu – pe marginea contestării obligativităţii clerului român de a sprijini material instituţia teologului – şi la dispoziţia din 1747 a

Mariei Tereza, prin care se prevedea plata îndrumătorului iezuit din fonduri publice, scutindu-se astfel episcopia de această sarcină47.

Pentru că în niciuna dintre unirile din centrul şi răsăritul Europei – respectiv din teritoriile polone, în 1591, din regiunile sârbo-croate, în 1611, sau de la Uzhorod, în 1646 – nu se impusese vreo instituţie similară celei a teologului din biserica românească, autorul revine asupra motivaţiilor care au condus înspre inedita soluţie aplicată în cazul transferului confesional al românilor ardeleni. El reaccentuează faptul că ideea instituirii teologului i-a aparţinut lui Kollonich, deoarece cardinalul era deziluzionat de comportamentul răsăritenilor, în general, şi de prestaţia jalnică a lui

Atanasie Anghel, în particular, şi, în 1701, l-a constrâns pe vlădică să accepte un tutore iezuit, în pofida sfaturilor lui Kapi. Mai mult decât atât, primatele şi-a exprimat ferm dorinţa ca – de la momentul catolicizării românilor – să ataşeze un supraveghetor spiritual tuturor episcopilor care urmau a adera la Biserica Romei. Iniţiativa lui Kollonich a avut ecou şi după moartea lui, pentru că în 1711, când dieceza greacă a Maramureşului a intenţionat prin conducătorul ei, Serafin Petrovan, să primească credinţa romană, forurile „latine" au dezbătut asupra oportunităţii trimiterii unui teolog acolo, iar în 1720, în sinodul rutean de la Zamosc, s-a pus, de asemenea, problema funcţionării unui îndrumător „latin" pe lângă episcopii uniţi48.

Şi în această parte a studiului, argumentele lui Bărbat sunt coerente şi pot fi acceptate fără mari reţineri, însă credem că ele nu acoperă în suficientă măsură gama complexă a împrejurărilor care au dat naştere instituţiei

analizate. E greu de crezut ca sistemul de control impus ierarhiei româneşti să fi fost generat doar de sentimentele nefavorabile ale cardinalului faţă de răsăriteni. Rezolvările au depins, cu siguranţă, şi de situaţia politică şi religioasă specifică din provincia intracarpatică, iar în găsirea lor s-au implicat şi alţi factori de putere, asupra cărora autorul, din

Note:

45 Ibidem, subtitlul Oficiul permanent sau temporar al teologului

46 Ibidem

47 Ibidem, subtitlul Susţinerea teologului

48 Ibidem, subtitlul Motivele instituirii acestei funcţii insolite păcate, nu insistă, limitând derularea procesului doar la influenţa şi capacităţile personale ale lui Kollonich.

În ceea ce priveşte atribuţiile teologului, Bărbat ne spune că ele au fost precizate tot de către primate, în ideea de a consolida Unirea religioasă, de a neutraliza presiunile calvine şi ortodoxe exercitate asupra clerului românesc şi de a evita ca unele abuzuri şi greşeli aparţinătoare trecutul ecleziastic zbuciumat al „toleraţilor” să se repete şi în noua lor biserică. Sunt apoi indicate sursele documentare din care se pot reconstitui sarcinile teologului, respectiv a doua diplomă leopoldină a Unirii, angajamentul (reversalul) semnat, sub constrângerea primatelui, de către

Atanasie Anghel la Viena, în 1701, în trei exemplare (conţinând, printre altele, promisiunea sa solemnă de a-şi conduce dieceza respectând poveţele tutorelui spiritual „latin”) şi lista de instrucţiuni transmise de Kollonich supraveghetorului iezuit de la Alba, întocmită şi ea în trei exemplare, unul pentru a rămâne la cardinal, iar celelalte spre a fi transmise teologului şi superiorului provinciei iezuite Austria49.

Deşi avem de-a face cu trei acte distincte, observă Bărbat, ele erau de inspiraţie comună şi se redactaseră în acelaşi timp. Diploma instituia juridic funcţia şi îi contura în mare atribuţiile, reversalul sugera raporturile

episcopului unit cu îndrumătorul său „latin”, relevând indirect sarcinile acestuia din urmă şi modul în care vlădica le-a receptat, iar instrucţiunile aveau caracter privat, fixau normele activităţii teologului şi se pare că erau valabile nu numai pentru primul iezuit care a funcţionat în mediul greco-catolic, ci şi pentru următorii, ţinând cont de faptul că toţi le-au respectat. În consecinţă, cele trei documente se condiţionau reciproc:

diploma schiţa în mare funcţionarea instituţiei, reversalul îi aducea completări, iar instrucţiunile îi confereau forma finală50.

Deoarece respectivele acte se numără printre puţinele izvoare care oferă informaţii concludente despre condiţia şi rolul teologului în biserica românească, autorul le investighează pe rând şi cu mare atenţie. El arată că, în diplomă, teologul e menţionat prima dată în articolul trei, dar că atribuţiile lui se statuează în articolul cinci, în felul următor: tutorele spiritual trebuia să vegheze ca episcopul, sinodul şi preoţii să nu se îndepărteze de cerinţele dreptului canonic şi de preceptele bisericii; să fie prezent la soboare şi să supravegheze ordinea lor de zi; să controleze corespondenţa conducătorului eparhiei cu cei de altă confesiune; să fie atent la modul în care vlădica utilizează pârghiile punitive (amenzi, excomunicări etc.); să verifice conţinutul cărţilor tipărite sau întrebuinţate de cler; să modereze litigiile grave din dieceză, astfel încât ele să nu se rezolve prin autorităţile seculare locale, ci prin intervenţia Strigoniului; să transpună cât mai repede în fapt prevederile diplomei; să constituie, alături de episcop, un bun exemplu pentru toţi uniţii ş.a. Practic, el îndrepta greşelile spirituale şi morale ale ierarhiei şi transgresările canonice, prescria procedurile corecte de consolidare a aderării la Biserica Romei, primea mărturisirile de credinţă, prevenea posibilele abuzuri ale păstorului faţă de turma sa, intermedia legăturile cu arhiepiscopia din Ungaria şi avea grijă ca normele diplomei să se respecte întocmai51.

Referindu-se la reversal, Bărbat specifică faptul că

teologul e pomenit întâi în articolul patru, cel care înscria promisiunea lui Atanasie Anghel de a pune cărţile gata pentru tipar la dispoziţia îndrumătorului iezuit, în vederea unei cenzuri preliminare. Următoarea menţiune se face în articolul cinci, unde vlădica s-a angajat să curme toate erorile trecutului îndreptate împotriva canoanelor şi deciziilor conciliilor romane, să instituie un econom pentru gospodărirea episcopiei, să nu organizeze vizitaţii canonice şi sinoade, să nu excomunice, să nu acorde divorţuri, să nu hirotonească, să nu numească protopopi, să nu destituie, amendeze, penalizeze sau transfere personalul din subordine, să nu administreze sacramente şi să nu impună taxe de stolă fără acordul consilierului său „latin”, să-i dea acestuia deplină ascultare, să-l consulte în privinţa stabilirii numărului de preoţi din eparhie, să-i prezinte corespondenţa cu cei de altă credinţă, să-l informeze mereu despre activitatea sa, să-i accepte corecţiile atunci când era cazul şi, în general, să îndrepte în dieceza sa tot ceea ce teologul considera că trebuie îndreptat52. Din acest document reiese mult mai clar decât din diploma a doua leopoldină a Unirii religioase că tutorele spiritual iezuit era serios angrenat în mecanismul restructurat al bisericii româneşti şi că, de fapt, pârghiile puterii se aflau în mare măsură în mâinile sale, chiar dacă, teoretic, ele aparţineau episcopului şi sinodului.

Note:

49 Ibidem, subtitlul Atribuţiile teologului

50 Ibidem, subtitlul Caracterul celor trei documente

51 Ibidem, subtitlul Atribuţiile teologului după diplomă

52 Ibidem, subtitlul Atribuţiile teologului după reversalul sau jurământul lui Atanasie

Gama variată de îndatoriri ale teologului este însă cel mai bine surprinsă, demonstrează autorul, în instrucţiunile transmise lui de către primatele Ungariei. Extrem de explicite în raport cu documentele anterioare, ele evidenţiază importante aspecte suplimentare, care permit descifrarea problematicii. Substanţa lor reliefează că

teologul răspundea de întreaga viaţă a Bisericii Unite, că el îl instruia pe episcop atât în chestiunile de credinţă, cât şi în cele administrative, că făcea cunoscută la

Strigoniu şi la Viena situaţia diecezei, că apăra clerul „grec” împotriva asalturilor nobilimii protestante, că asigura preoţilor uniţi exercitarea privilegiilor dispuse de suveran, că neutraliza abuzurile conducătorului eparhiei faţă de cei din subordine, că propaga învăţăturile Bisericii Romei şi educa în spiritul lor, scoţând din circulaţie doctrinele eretice, şi că eforturile sale, deşi priveau întreaga biserică, se concentrau în a-l persuada pe episcop, deoarece, în fond, în abila concepţie „latină”, acesta era personajul-cheie al transferului confesional. Actul semnat de cardinal povăţuia îndrumătorul iezuit, cu mult tact strategic şi simţ diplomatic, să câştige simpatia ierarhiei româneşti, pentru a-şi putea îndeplini misiunea cu uşurinţă şi eficienţă53.

Dacă în legătură cu expunerea atribuţiilor teologului, naraţiunea lui

Bărbat şi-a menţinut în esenţă obiectivitatea, în partea următoare a studiului său, el nu reuşeşte să-şi mascheze punctul de vedere iezuit, afirmând că impunerea strânsei supravegheri în credinţă şi morală nu ar fi trebuit să jignească un episcop conştient de formaţia sa precară şi doritor de a deveni catolic şi de a-şi consolida opţiunea. Controlul spiritual era cu atât mai necesar şi mai puţin scandalos, susţine autorul, cu cât Atanasie Anghel îşi continua corespondenţa cu Brâncoveanu. În situaţia în care şi-ar fi păstrat o atitudine neutră faţă de subiect, Bărbat putea să includă în analiza sa şi ipoteza că nu neapărat „monitorizarea” atribuţiilor sale spirituale l-a supărat pe vlădică, cât implicarea efectivă a teologului în coordonarea tuturor activităţilor din eparhie.

Retuşând într-o cromatică idealizată rolul tutorelui iezuit, autorul adaugă apoi că teologul oricum nu-l putea împiedica pe episcop să-şi trimită scrisorile către ortodocşi sau calvini (potrivit instrucţiunilor lui

Kollonich numai acestea erau controlate), ci doar să-l

avertizeze şi să raporteze la Strigoniu. Nici nu era nevoie însă de mai mult, deoarece un

Note:

Ibidem, subtitlul Atribuţiile teologului după instrucţiuni asemenea demers ar fi condus la înlocuirea lui Atanasie Anghel, aşa că, practic, chiar dacă Bărbat nu recunoaşte, vlădica se afla într-o situaţie de totală subordonare. Se mai afirmă în studiu, de data aceasta cu îndreptăţire, că credinţa firavă a păstorului „grec” şi a clerului său şi pericolele prea mari ar fi măcinat Unirea, dacă îndrumătorul „latin” nu s-ar fi aflat în mediul episcopiei, iar în sprijinul respectivei supoziţii se invocă defecţiunea din 1711[54]. Ipoteza pare viabilă şi poate fi acceptată, chiar dacă nu cunoaştem prea multe aspecte ale activităţii primilor teologi.

Din instrucţiunile lui Kollonich, mai aflăm că supraveghetorului i s-a cerut să dea dovadă de tact şi prudenţă, să-şi atragă simpatia clerului, spre a ocoli dificultăţile (cine altcineva putea să adopte mai bine o asemenea strategie decât un iezuit? n.n.), să susţină opiniile preoţilor în faţa episcopului, atunci când ele erau îndreptăţite, să se informeze în detaliu despre condiţiile de viaţă ale parohilor, să cunoască raporturile lor cu vlădica, să se opună abuzurilor acestuia ori de câte ori se impunea etc. Din dispoziţiile cardinalului, reiese totodată că el considera că păstorul „grec”.

beneficia, în virtutea tradiţiei, de o putere exagerată şi de un câmp prea mare de acţiune vizavi de turma sa şi că limitarea lor ar fi avut efecte benefice pentru curmarea unor acte ruşinoase, precum cumpărarea preoţiei, arbitrarul penalităţilor şi al impunerilor ş.a.[55]

Dezbătând pe mai departe atribuţiile teologului, Bărbat scrie că el îşi exercita misiunea de control în strânsă cooperare cu episcopul şi cu sinodul şi că nu putea interveni direct în administrarea diecezei, mulţumindu-se, în situaţii conflictuale grave, să raporteze (de parcă aceasta nu ar fi fost de ajuns! n.n.) direct la Strigoniu. În dorinţa de a „îndulci” puţin tenta de rigiditate şi severitate

a sarcinilor consilierului „latin”, autorul menţionează că, de-altfel, şi vlădica se bucura de dreptul de a înainta la Strigoniu obiecţii faţă de tutorele său spiritual56, ignorând să specifice că jalbele lui

Atanasie Anghel, puse în balanţă cu relatările iezuitului, nu ar fi avut nicio şansă de a li se da curs.

Tot din considerentul de a pune instituţia analizată într-o lumină cât mai favorabilă, Bărbat reproşează autorilor ortodocşi că au insistat fără măsură asupra misiunii teologului de a supraveghea şi informa în legătură cu modul în care vlădica îşi respecta obligaţiile asumate prin reversal, ei

Note:

54 Ibidem, subtitlul Raportul teologului cu episcopul

55 Ibidem, subtitlul Raportul teologului cu clerul

56 Ibidem, subtitlul Administrarea bisericii caracterizând-o ca deosebit de umilitoare pentru biserica românească. În acest sens, studiul său aduce corecturi, precizând că, deşi istoricii ortodocşi şi-au imaginat că iezuitul introdus în mijlocul ierarhiei „greceşti” a locuit permanent în centrul episcopal, pentru a-l supraveghea optim pe conducătorul eparhiei, în realitate, până în epoca lui Inochentie Micu, teologul s-a aflat, cu excepţia a puţini ani, în reşedinţele iezuite de la Alba

Iulia sau de la Sibiu, iar mai târziu, în mănăstirea bazilitană de la Blaj.

Chiar dacă a fost aşa cum susţine Bărbat, nu vedem raţiunea pentru care această situaţie să fi conturat un control mai puţin strâns, din moment ce, oricum, consilierul „latin” trebuia să participe la toate sinoadele şi vizitaţiile canonice şi să cunoască foarte bine starea clerului şi raporturile episcopului cu protopopii şi preoţii săi.

Dintre numeroasele îndatoriri ale teologului, autorul le apreciază de mare importanţă pe cea referitoare la corectarea superficialităţii dovedite de clerul răsăritean în tratarea problemei divorţurilor – deşi problema fusese reglementată deja prin canoanele disciplinare ale sinodului

din 1700, prezidat de Atanasie Anghel – şi pe cea privind asigurarea protecţiei uniţilor vizavi de presiunile nobilimii calvine, o chestiune bine cunoscută de Kollonich. Ca adept al unui punct de vedere iezuit, Bărbat afirmă răspicat că nicio atribuţie a îndrumătorului „latin” nu era dictată împotriva intereselor bisericii româneşti, ci din contră, instituţia gândită de primatele

Ungariei avea menirea de a garanta parcurgerea drumului ascendent început de ierarhia şi de credincioşii „greci”, în condiţiile în care cardinalul, pe baza ştirilor şi plângerilor primite din teritoriu, se îndoia de starea morală şi spirituală a celor ce aderaseră la credinţa romană.

Neîndoindu-se de veridicitatea imaginii catastrofice pe care o schiţează clerului românesc, autorul îl instalează pe teolog pe piedestalul pretenţios de garant al viitorului comunităţii majoritare din Ardeal, specificând cu patos că el nu a ştirbit cu nimic drepturile şi autoritatea conferite episcopului prin procedurile de consacrare57. O atare viziune bombastică, extrem de departe faţă de investigaţiile de calitate din literatura de specialitate, ne scuteşte, credem, de orice comentarii suplimentare.

Din păcate, exagerărilor nu li se pune capăt aici. Ni se spune că unii istorici l-au acuzat fără rost pe tutorele spiritual iezuit că şi-ar fi propus să-i familiarizeze pe români cu ceremonialul „latin”, pentru că el, de fapt, nu primise indicaţii speciale în legătură cu atitudinea pe care ar fi trebuit să o adopte în raport cu ritul oriental şi era constrâns să respecte dispoziţiile

Propagandei şi ale superiorilor săi în materie de menţinere a purităţii rânduielilor răsăritene. De altfel, adaugă autorul, teologul nu putea ignora respectarea ritului vechi, care era una dintre condiţiile fundamentale ale

Unirii religioase, alături de prezervarea canoanelor, calendarului, sărbătorilor şi „legilor” tradiţionale. În acest context, datoria sa fundamentală părea să fie tocmai aceea de a conserva canoanele bisericii româneşti şi ale bisericii universale în forma lor autentică58. Suntem convinşi că,

teoretic, lucrurile au stat întocmai aşa, dar, în realitate, câteva documente ale vremii consemnează tentative de „latinizare” parţială, atât în timpul lui Atanasie Anghel, cât, mai ales, sub păstorirea lui Ioan Patachi, de aceea teza de mai sus s-ar impune a fi reconsiderată în lumina unor cercetări de arhivă actualizate.

Foarte interesante sunt, în schimb, consideraţiile lui Bărbat despre poziţia teologului în structura ecleziastică românească. Se relevă faptul că el avea statut de consilier al episcopului pentru toate problemele privind conducerea diecezei, fiind un „causarum generalis auditor”. În această calitate, intervenea cu observaţii şi sugestii, cu deosebire în situaţii critice, generate de diverse abuzuri, erori, devieri disciplinare sau scandaluri. Nu îşi aroga niciun fel de drepturi asupra episcopului, protopopilor şi preoţilor şi nu beneficia de autoritate efectivă în jurisdicţie, dar nici nu era subordonat conducătorului eparhiei, ci, desigur, superiorilor săi, arhiepiscopului de Strigoniu şi Sfântului Scaun. Sfaturile sale nu erau formulate în numele vreunei puteri executive, legislative sau coercitive. În cazul primului vlădică unit, a depus şi efortul suplimentar de a urmări mai exigent modul în care poveţele lui erau respectate, dar aceasta nu din dorinţa de a-şi spori influenţa, ci pentru că însuşi Atanasie Anghel se angajase prin jurământ să-i dea ascultare deplină. Indiferent de activitatea îndrumătorului „latin”, episcopului îi revenea întotdeauna responsabilitatea deciziilor, vlădica având deplina libertate de a respinge îndemnurile iezuitului, dacă ele periclitau Unirea religioasă. Dintre toţi episcopii supravegheaţi de teologi, numai Atanasie Anghel s-a aflat în situaţia specială de a fi angajat prin jurământ faţă de tutorele său spiritual, relaţiile celorlalţi vlădici cu consilierii lor fiind mult mai libere. Măsurile privind liderul diecezei se puteau lua doar la Strigoniu şi, în acest sens, teologul se

Note:

Ibidem

— Ibidem, subtitlul Teologul şi ritul oriental limita la

a aduna informaţii, a raporta şi a face eventuale propuneri59.

Bărbat surprinde în esenţă corect statutul juridic al instituţiei impuse de

Kollonich în biserica românească din Transilvania, dar, după cum am mai precizat, s-ar fi cuvenit să observe că împrejurările epocii în care s-a împlinit transferul confesional confereau puteri mult mai mari teologului decât cele expuse mai sus, deoarece, având în vedere neîncrederea forurilor romano-catolice în capacităţile clerului unit de a-şi finaliza opţiunea aderării la Biserica Romei, e greu de crezut că un eventual raport negativ al îndrumătorului „latin” se putea contracara de către vlădică, or atunci întreaga ierarhie română era conştientă de acest fapt şi nu cuteza să emită pretenţii de autonomie. În consecinţă, în afară de actele oficiale, ar trebui exploatate şi alte surse arhivistice pentru lămurirea raporturilor de forţă din fruntea Bisericii Unite în primii ei ani de funcţionare.

În continuarea studiului, se subliniază că, de jure, vlădica beneficia de autoritate deplină şi de toate drepturile şi privilegiile episcopale, pe care teologul nu le putea restrânge, precum nu-i era îngăduit nici să invalideze deciziile necorespunzătoare, ci numai să avertizeze asupra lor şi să le semnaleze la Strigoniu. Toate măsurile dispuse de conducătorul diecezei

(până şi hirotonirile abuzive, tipărirea unor cărţi necorespunzătoare în plan dogmatic sau alte iniţiative ilicite din perspectiva dreptului canonic) intrau în vigoare indiferent de opinia teologului, până la infirmarea lor de la

Strigoniu. Pentru că tutorele spiritual iezuit nu exercita autoritate asupra diecezei şi asupra preoţilor, nu putea interveni nici pentru îndreptarea neregulilor constatate din postura de însoţitor al episcopului pe parcursul vizitaţiilor sale canonice, ci doar să le supună atenţiei acestuia. Singurele sentinţe pe care le dădea priveau excomunicările (tocmai pentru a se evita abuzurile), dar şi ele trebuiau promulgate tot de către

vlădică. Deşi s-a străduit să diminueze în cercetarea sa influenţa teologului, autorul e obligat să menţioneze în acest punct că Atanasie Anghel se angajase ca după un al treilea avertisment primit de la Strigoniu, să-şi părăsească scaunul. El completează însă că avertismentele nu se dădeau în niciun caz de către consilierul iezuit, ci de către arhiepiscopul din Ungaria60. Oricum, este şi aceasta o timidă recunoaştere a faptului că puterea supraveghetorului iezuit părea mult mai mare decât lasă să se întrevadă documentele oficiale.

Partea studiului care, probabil, stârneşte cel mai mare interes se referă la diferenţele substanţiale dintre atribuţiile fostului superintendent calvin al bisericii româneşti şi cele ale teologului. În rândurile dedicate acestei problematici, se dezvoltă mai vechea investigaţie a lui Bunea, specificându-se că, în timp ce tutorele calvin impunea o credinţă diametral opusă învăţăturilor bisericilor „latine” şi „greceşti”, îndrumătorul iezuit oferea o instrucţie solidă în adevărata religie creştină, urmând fidel doctrinele sfinţilor părinţi şi ale conciliilor ecumenice şi cultivând conţinutul cărţilor liturgice identice la apuseni şi la răsăriteni. Ca iezuit.

Bărbat ţine să accentueze că numai perfidia „grecilor” şi ambiţiile lor lumeşti au subminat unitatea ecleziastică şi au dat naştere unor neîntemeiate puncte de divergenţă spirituală, din dorinţa de a justifica schisma. Dacă superintendentul trata ritul românesc ca superstiţie, adaugă autorul, consilierul „latin” respecta, în spiritul celor hotărâte de Sfântul

Scaun, ceremonialul răsăritean şi, chiar mai mult, pretindea cinstirea lui riguroasă. În timp ce controlorul calvin scosese o întinsă parte a

Transilvaniei de sub jurisdicţia episcopului român, supraveghetorul iezuit l-a ajutat pe vlădică să recupereze teritoriile pierdute şi să-şi consolideze autoritatea asupra lor. Superintendentul l-a obligat pe conducătorul diecezei „toleraţilor” să promoveze calvinizarea, însă teologul s-a străduit să prevină orice eventuală trecere a orientalilor de

la ritul lor strămoşesc la cel roman. Spre deosebire de reprezentantul calvin, care şi-a exercitat puterea juridică asupra eparhiei româneşti, consilierul iezuit nu beneficia de asemenea prerogative legislative, ele aflându-se în întregime în posesia episcopului şi a sinodului. Niciun superintendent, semnalează Bărbat, nu reuşise să formeze vreo personalitate din rândul „toleraţilor" capabilă să-şi apere etnia, biserica şi cultura, dar îndrumătorul „latin" a îndreptat situaţia şi a stimulat educarea „grecilor" în instituţiile iezuite de învăţământ, unde se punea preţ pe dezvoltarea ataşamentului învăţăceilor faţă de propriul popor, iar râvna sa a contribuit la apariţia ilustrelor generaţii de profesori ai

Blajului şi de lideri profund implicaţi în mişcarea naţională. Dacă administratorul calvin prezida deseori sinoadele, stabilea ordinea lor de zi, guverna şi subjuga, supraveghetorul iezuit nu dispunea de sarcini de acest fel, ci doar ajuta biserica românească să se îndrepte în direcţia stabilită de ea prin liber consimţământ, adică spre catolicism, ca doctrină, şi spre ritul şi tradiţiile răsăritene, ca lege61.

Note:

Ibidem, subtitlul Poziţia teologului în biserica română

60 Ibidem, subtitlul Drepturile episcopului

Ibidem, subtitlul Diferenţieri faţă de superintendentul calvin

În pofida faptului că şi în segmentul final al expozeului său, autorul continuă să idealizeze rolul instituţiei teologului în propăşirea societăţii româneşti din Ardeal de după Unirea religioasă – menţinându-şi analiza la nivelul teoretic al documentelor oficiale ale vremii şi nereferindu-se deloc la activitatea concretă din teren a consilierilor iezuiţi, care, cel puţin în ceea ce priveşte tendinţele de latinizare, nu a fost întotdeauna conformă cu prevederile instrucţiunilor impuse lor de forurile catolice superioare – înclinăm să apreciem că el a evaluat în esenţă corect beneficiile majore ale schimbării de tutelă din dieceza română a Transilvaniei. De altfel, în încheiere,

Bărbat recunoaşte cu neaşteptată moderaţie că într-un fel se reliefează posturile teologilor care funcţionau în preajma episcopului şi cu totul altcumva se conturează statutele iezuiţilor desemnaţi ca „directori” în fruntea ierarhiei „greceşti” în caz de vacanţă episcopală, pentru că, legat de activitatea celor din urmă, se impune o investigaţie mai complexă62. Lista completă a teologilor şi „directorilor” iezuiţi din Biserica Unită, cuprinsă în anexele studiului, este şi ea de mare utilitate pentru specialiştii interesaţi de problematică.

Ca orice cercetare temeinică privind direct sau indirect Unirea religioasă, întreprinderea lui Bărbat exploatează masiv textele publicate de

Nilles, surse cărora le asociază materiale extrase din arhiva Congregaţiei de

Propaganda Fide, acte conciliare, manuscrise, cărţi, corpusuri documentare şi studii ale unor autori precum Şincai, Cipariu, Bariţ, Micu-Moldovan.

Grama, Bunea, Bianu, Hodoş, Iorga, Al. Pop, Pâclişanu, Bitay, Dragomir şi E. Panaitescu, diverse articole şi semnalări publicate în Analele

Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice, Chiriacodromionul tipărit la Bălgrad, în 1699 etc. După cum se poate sesiza, în general, autorul a încercat să recupereze în plan bibliografic cam tot ceea ce apăruse important în tematică până la data la care şi-a început travaliul.

Indiferent de lacunele studiului l’institution de l’office du

„Theologien” dans l’Église Roumaine Unie, se cuvine a se sublinia marea sa relevanţă pentru detalierea problematicii Unirii religioase. Sondând curajos şi conştiincios şi sistematizând un aspect delicat şi controversat al transferului confesional al „toleraţilor” ardeleni, Bărbat a readus în actualitate cauze şi consecinţe ale aderării la Biserica Romei abordate sumar sau chiar neglijate de istoriografia tradiţională. Demersul său mai are o semnificaţie importantă, şi anume aceea că relevă o

continuitate calitativă de admirat a istoriografiei catolice româneşti, chiar şi în condiţiile vitrege ale exilului.

CAPITOLUL V

RENAŞTEREA – TRADIŢIONALISM, TENDINŢE REVANŞARDE ŞI NOI DIRECŢII

V.1. Primele riposte

Scrisul istoric greco-catolic de după 1989 devine în mod clar din ce în ce mai productiv, dar, din nefericire, o parte a lui se situează încă departe de obiectivitatea şi profunzimea capabile să stârnească interesul real al lumii ştiinţifice. E şi firesc până la un punct să fie aşa, deoarece, după decenii de interdicţie, în care activitatea desfăşurată în condiţiile grele ale clandestinităţii s-a rezumat la aspectul ritual, speranţele cantonându-se într-un firav sprijin extern, mai mult moral, nu puteau apărea peste noapte specialişti capabili de a relua tradiţia cercetărilor de istorie confesională de la cota valorică la care se aflau în momentul întreruperii lor brutale de către regimul comunist. Printre rândurile redactate de teologii şi istoricii uniţi

(mulţi dintre ei recuperaţi, prin forţa împrejurărilor, din alte domenii de activitate sau reluând o carieră demult întreruptă), răbufneşte, deocamdată, multă patimă, fapt oarecum de înţeles după îndelungata perioadă de teroare generatoare de frustrări şi de dorinţe de revanşă.

Urmând preocupările înaintaşilor lor, autorii de astăzi nu scapă de obsesia de a justifica în permanenţă momentul Unirii religioase. Ei îşi fixează, astfel, o ţintă falsă, pentru că e inutil a redemonstra temeinicia unui act istoric de o asemenea anvergură, ale cărui efecte s-au întipărit oricum adânc în evoluţia românilor transilvăneni şi, implicit, în conştiinţa publică.

Ar fi mult mai important, poate, de lărgit perspectiva asupra celor întâmplate aici acum mai bine de două secole, de integrat transferul confesional din Ardeal în cadrul mult mai amplu al istoriei europene a momentului şi de pus în lumină numeroasele surse documentare rămase încă inedite. Dar programe de cercetare în acest sens se

conturează cu dificultate, iar tradiţia rămâne mai puternică.

În primii ani de după recunoaşterea de către stat a greşelilor comise în regimul totalitar şi de reluare pe baze legale a activităţii Bisericii Române

Unite, principalul obiectiv pe care şi l-a propus în mod eronat istoriografia greco-catolică a fost cel al ripostei. După lunga perioadă de tăcere, se resimţea acut nevoia de a exprima – uneori cu furie, alteori cu tristeţe – o durere până atunci tăinuită şi de neutraliza tezele ortodoxe care se vehiculaseră nestingherit atâta vreme. Ca atare, după apariţia lucrării lui

Eugen Popa, Legea strămoşească şi Unirea cu Roma1, un volum semnat de Prunduş, Plăianu şi Cucerzan, intitulat Denaturări grave privind istoria

Bisericii Române Unite, a continuat agasantul război ideologic cu teologii ortodocşi, reluând lupta de acolo de unde fusese ea suspendată în 1948.

Analiza autorilor sus menţionaţi are un sens nefiresc, porneşte de la concluzii înspre premise, iar enunţul potrivit căruia Unirea religioasă a reprezentat o revenire a românilor la Biserica Romei şi un paravan contra calvinizării este expus cu tonul grav şi răspicat al unei sentinţe. E vorba însă de o sentinţă firavă în argumentaţia ei, construită în graba mare şi împănată cu clişee desprinse din demonstraţii mai vechi, datând din perioada interbelică, antebelică sau chiar din secolul trecut. Semnatarii textului insistă pe decizia Vienei de a lăsa românilor posibilitatea de a se uni cu oricare dintre religiile recepte, pentru a evidenţia că greco-catolicismul nu s-a impus prin constrângere2, dar ei omit să precizeze că instrucţiunile autorităţilor imperiale mascau deseori interese politice majore şi nu toate erau redactate spre a fi aplicate neîntârziat. În schimb, constatarea autorilor cum că marele sinod de unire din 1700 şi simulacrul de adunare a clerului din 1948 nu pot fi comparate din punctul de vedere al legalităţii deciziilor lor3 este în totalitate valabilă, chiar dacă opţiunea de la începutul

veacului al XVIII-lea a preoţilor, episcopului şi credincioşilor nu izvorăşte nici ea din deplină „libertate şi bunăvoie”, după cum se susţine în lucrare, ci a fost influenţată de uriaşele promisiuni şi de strategiile abile ale puterii imperiale.

De altfel, unele dintre ideile de mai sus sunt reluate de Prunduş şi

Plăianu în materialul intitulat Catolicism şi ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite, publicat în aceeaşi perioadă în care s-a

Note:

Carte publicată la Cluj-Napoca, în 1992.

S.A. Prunduş, C. Plăianu, E.S. Cucerzan, Denaturări grave privind istoria

Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, 1993, p.3 – 22

3 Ibidem, p.23 – 30

editat cartea Denaturări grave. E vorba de o perspectivă clasică asupra evenimentelor din jurul anului 1700, nu lipsită de accente polemice, dar deoarece elaboratul amintit are mai curând un caracter de popularizare, vizând o reîmprospătare a problematicii în conştiinţa unei societăţi care nu şi-a depăşit în întregime limitele impuse de educaţia şi propaganda fostului regim totalitar, nu se va insista asupra lui.

V.2. Ioan M. Bota

Cu lucrarea sa didactică Istoria Bisericii Universale şi a Bisericii româneşti, acest autor se situează în continuarea liniei istoriografice tradiţionale. În respectiva sinteză, Unirea religioasă este în detaliu explicitată în contextul mai larg al catolicismului european, trecându-se cu mare atenţie prin detaliile conciliilor de la Constanţa şi, peste câteva decenii, de la Ferrara-Florenţa, pentru a se încheia apoi expunerea etapei unei mari opţiuni religioase pentru Roma prin analiza bine cunoscutei uniuni de la Brest, pusă în lumină în legătură directă cu reacţiunea ortodoxă pe care a generat-o4. Desigur că pătrunzând adânc în trecut şi coborând până în secolul al XV-lea motivaţiile a ceea ce s-a întâmplat în

Transilvania la interferenţa veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea, fenomenele istorice focalizate de autor pot fi mai bine înţelese.

Din păcate, tocmai cercetarea dedicată faptelor lui Atanasie Anghel şi ale clerului şi credincioşilor săi nu depăşeşte cadrul rigid al metodologiilor şi argumentărilor tradiţionale, reluând (oare pentru a câta oară?) aceleaşi şabloane perpetuate în scrisul istoric greco-catolic din perioada lui Bunea şi

Grama (adică din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea) până astăzi.

Astfel, Bota lărgeşte perspectiva asupra Unirii religioase din Ardeal, prezentând-o ca pe verigă dintr-un lanţ mai lung al expansiunii politice şi culturale a catolicismului european, dar, odată ajuns la evenimentele anilor

1697 – 1701, resursele sale se epuizează, fiind nevoit să le realimenteze din seva vechii istoriografii, fără un serios apel la izvoare documentare inedite.

De altfel, şi el, alături de numeroşi autori care, în mod firesc, şi-au recâştigat verva după reînfiinţarea Bisericii Române Unite, a dat dovadă de mai multă eficienţă în domeniul literaturii de popularizare a cauzei confesionale decât în activitatea de propriu-zisă specialitate, deşi avea mai mare experienţă în cercetarea istorică decât alţi semnatari ai unor cărţi privind trecutul greco-catolicismului ardelean.

Nici lucrarea sa intitulată Fiinţa şi rolul Bisericii Române Unite cu

Roma, Greco-Catolică, în viaţa poporului român, realizată în colaborare cu Tertulian Langa, nu poate fi încadrată decât în seria replicilor oarecum tipizate date teoriilor agresive (şi ele modelate după un calapod ideologic unic) lansate de scrisul istoric ortodox5. Fiind elaborată în cea mai comună notă tradiţională, cartea Fiinţa şi rolul Bisericii Române Unitenu prezintă mare interes din punctul de vedere al prezentei analize istoriografice.

V.3. Nicolae Gudea

Autorul prezentat aici poate fi caracterizat ca unul dintre istoricii profund ancoraţi în marile suferinţe care au marcat din plin trecutul

Bisericii Române Unite. Eminent specialist în probleme de istorie antică şi preocupat de evoluţia timpurie a creştinismului în spaţiul nostru, reputatul cercetător al Institutului de Istorie din Cluj, mai apoi profesor al Facultăţii de Teologie Greco-Catolică din acelaşi oraş, s-a îndreptat înspre cercetarea fenomenelor religioase din timpul instaurării regimului habsburgic în

Transilvania după ce ani îndelungaţi dăduse dovada valorii sale în studierea unei epoci diferite.

Nerenunţând la credinţa sa, într-o perioadă grea, în care mulţi nu cutezau să dea curs imboldurilor sufleteşti sincere, Gudea s-a angajat în dezbaterea istoriografică pe tema aderării românilor la catolicism la scurtă vreme după căderea regimului totalitar, într-un moment în care nu existau suficiente forţe spirituale pentru a susţine competent cauza. Poate şi din aceste considerente, rândurile pe care le-a scris în lucrarea Biserica

Română Unită. 300 de ani (1697 – 1997) sunt unele dintre cele mai pătimaşe care s-au publicat pe tema Unirii religioase în ultimul deceniu al secolului XX.

Note:

Ioan M. Bota, Istoria bisericii universale şi a bisericii româneşti, Cluj-Napoca, 1994, p.114 – 121

Idem, Tertulian Langa, Fiinţa şi rolul Bisericii Române Unite cu Roma.

Greco-Catolică, în viaţa poporului român, Cluj-Napoca, 1993, passim

Caracterul polemic al studiului amintit se evidenţiază rapid, chiar în introducere trecându-se deja în revistă toate forţele care s-au manifestat ostil în raport cu greco-catolicismul ardelean, pe întregul parcurs al existenţei sale, adică mai bine de trei secole. Se regăsesc în acest sumbru inventar istoric şi istoriografic, într-un ciudat mixaj, autori ortodocşi, nobilime calvină, fanarioţi, ruşi,

sârbi, reprezentanţi ai literaturii legionare, regimul horthyst, cel comunist, inamici din epoca actuală etc. Tabloul este intenţionat conturat în tuşe ferme (pe alocuri puţin exagerate), pentru a releva uriaşa disproporţie între factorii de putere ce şi-au propus anihilarea catolicismului românesc şi micul nucleu spiritual care s-a situat în apărarea lui. Pe linia istoriografică tradiţională, sunt extrase câteva citate din scrierile unor istorici ortodocşi (Lapedatu şi Prodan), pentru a pune în lumină valoarea deciziei lui Atanasie Anghel6.

Tentaţia autorului de a spori sugestivitatea lucrării prin schiţarea unor imagini catastrofice persistă şi în partea dedicată modului cum au fost interpretate de-a lungul timpului actele fundamentale ale Unirii religioase.

Aici, înainte de fireasca incursiune cronologică în scrisul istoric confesional, presupusă de tematica unui asemenea capitol, profesorul clujean a ţinut neapărat să sublinieze starea dezastruoasă a arhivelor şi bibliotecilor greco-catolice, distruse în mare parte, ca şi situaţia ingrată a literaturii unite, care, vreme de decenii, s-a concentrat în jurul unor publicaţii apărute în exil (la Roma, München, Paris, Würzburg etc), inaccesibile pentru cei din ţară. De abia după aceste precizări suplimentare

— Situate în continuarea celor din introducere şi menite a spori optica deprimantă şi apăsătoare asupra trecutului şi stării actuale a Bisericii

Greco-Catolice (desigur cu intenţia de a trage un semnal de alarmă)

Gudea a abordat, în sfârşit, problema enunţată în titlul capitolului.

Expunerea istoriografică se structurează pe mai multe paliere: întâia generaţie de istorici ai Unirii religioase, care a argumentat ideea esenţială că transferul confesional a fost o realizare românească; a doua generaţie de autori uniţi, mai abilă în critica documentelor, dar care nu a pus la îndoială actele fundamentale din perioada 1697 – 1701; reprezentanţii valului ortodox agresiv de la sfârşitul secolului al XIX-lea, între care

figurează, probabil datorită poziţiei sale contestatare faţă de manifestele sinoadelor din 1698 şi 1700, şi greco-catolicul Nicolae Densuşianu; specialiştii ortodocşi bine pregătiţi de după 1918, al căror atac a întâmpinat o replică firavă din partea Blajului (Nicolae Iorga nu s-a raliat avalanşei necumpătate de critici); personalităţile Bisericii Române Unite (de talia lui

Pâclişanu sau Bârlea), care au încercat să depăşească polemica prin elaborarea unor sinteze bine documentate despre trecutul românilor adepţi ai catolicismului etc7.

Uneori, referirile la cei de dincolo de „baricada” ideologică sunt pigmentate cu acide comentarii care se îndepărtează de normele nescrise ale unei incursiuni istoriografice (spre exemplu, se defineşte simplificat cunoscuta teză a lui Nae Ionescu, potrivit căreia românii adevăraţi nu pot fi decât ortodocşi, drept o consecinţă teoretică a dorinţei fierbinţi, manifestate de Biserica Ortodoxă după reîntregirea României, de a-i integra pe greco-catolici şi se etalează criza morală a Bisericii Ortodoxe ardelene de la începutul secolului XX, accentuându-se momentul trist al blestemării armatei române pătrunse în Transilvania în timpul primului război mondial, o stratagemă pe care autorul nu ar fi trebuit să o utilizeze într-o analiză de acest gen, deoarece nu prea are legătură cu disputa din cadrul scrisului istoric confesional). Pesimismul capitolului se menţine şi după ce

Gudea face o inspirată translaţie de la aspectele istoriografice la cele politice, evidenţiind interacţiunea nefastă pentru Biserica Unită între cele două domenii8.

Sunt punctate în continuare toate loviturile puternice primite nemeritat de această instituţie din partea unor autorităţi care, cel puţin teoretic, ar fi avut datoria de a o ocroti şi de a-i recunoaşte contribuţia deosebită la evoluţia societăţii româneşti. Astfel, marile speranţe de după reîntregirea ţării s-au năruit în sufletele greco-catolicilor, sub impactul prevederilor

Constituţiei din 1923 şi în timpul chinuitoarelor negocieri pentru semnarea

Concordatului de către guvernul român. Expunerea graduală conduce apoi cititorul spre epoca şi mai tristă de după instaurarea regimului totalitar

(definit în mod plastic drept „o colonie iudeo-comunistă a U.R.S.S.”), când

Unirea religioasă a fost catalogată de-a dreptul ca act străin şi ca trădare, pregătindu-se lichidarea ei după modelul crunt aplicat de sovietici în

Ucraina şi Belorusia. Terorizate în ţară sau stinghere în străinătate, răzleţele

Note:

Nicolae Gudea, Biserica Română Unită. 300 de ani (1697 – 1997), Cluj-Napoca, 1994, Introducere, p.5 – 6

7 Ibidem, capitolul Scurtă privire asupra modului cum au fost interpretate actele de Unire cu Roma a Bisericii Române din Transilvania, p.6 – 10

8 Ibidem voci ale specialiştilor Blajului s-au pierdut în corul masiv al

„Antipapismului comandat”, dirijat, din păcate, de istorici consacraţi în perioada interbelică şi susţinuţi de epigonii lor oportunişti9.

Pe măsură ce analiza curge înspre perioada actuală, se dă frâu liber sentimentelor, caracterizându-se operele unor autori ortodocşi de astăzi drept duplicitare, iar alţii fiind catalogaţi ca „arhierei deveniţi brusc mari specialişti”. Agresivitatea stilului atinge apogeul în concluziile capitolului, unde politica religioasă a statului român din perioada 1948 – 1989 este comparată – nici mai mult, nici mai puţin – cu politica statului maghiar din timpul dualismului10.

Spirit militant, polemic şi deplin angajat în dezbaterea problematicii.

Gudea utilizează deseori tehnici specifice eseului, ce par neconvenţionale, dar conferă studiului o sporită putere de sugestie şi un farmec aparte. În majoritatea lucrărilor de istorie confesională, notele personale intercalate în discurs apar ca deplasate, desuete şi dăunătoare, însă în cazul acestui autor, ele se dovedesc utile, deoarece se

plasează cu îndemânare în prelungirea concluziilor formulate, impun o anume vigoare perspectivei conturate şi facilitează asimilarea mesajului transmis.

În capitolele următoare ale Bisericii Române Unite. 300 de ani... atenţia pe alocuri sarcasticului investigator al trecutului confesional se focalizează, în sfârşit, pe dezbaterea exclusivă a subiectului Unirii religioase, fără a se mai lansa spumoase consideraţii negative la adresa istoriografiei adverse. Astfel, în capitolul al doilea, se punctează câteva priorităţi pe care ar trebui să le aibă în vedere cei interesaţi de aprofundarea tematicii evenimentelor religioase desfăşurate între anii 1697 – 1701.

Din posibilul program de cercetare schiţat de autor, unele linii directoare sunt oportun surprinse şi ar fi realmente necesară urmarea lor, altele însă nu constituie obiective inedite şi reluarea lor ar conduce înspre o nedorită risipă de efort. Sunt pe deplin îndreptăţite consideraţiile lui Gudea potrivit cărora disputele din scrisul istoric ar trebui o dată pentru totdeauna curmate şi s-ar cuveni o mai amplă raportare a analizelor la literatura străină de specialitate (germană, franceză, austriacă, engleză etc.), deoarece orice optică externă, detaşată sufleteşte de interminabilul duel confesional românesc, asigură imparţialitatea care poate apropia de adevăr. Apare excelent construită în discurs teza care prezintă procesul religios de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea nu ca dezbinare a spiritualităţii româneşti, ci ca factor esenţial de îmbogăţire şi diversificare culturală. Este la fel de binevenit formulată aserţiunea că izvoarele Unirii religioase nu sunt nici pe departe epuizate şi că se pot încă valorifica numeroase documente ale Curţii imperiale şi manuscrise calvine sau săseşti, după cum e imposibil ca cei iniţiaţi în chestiunea aderării

„Toleraţilor” la catolicism să nu se declare de acord cu ideea că nu s-au studiat nici bisericile cu care românii ardeleni au venit în contact, restrângându-se în acest mod fenomenele analizate la valenţele lor interne11.

Pe de altă parte însă, se pot accepta mai greu câteva constatări necorespunzătoare realităţilor istoriografice actuale. Spre exemplu, unele articole, studii şi teze de doctorat elaborate în ultimul deceniu infirmă observaţia că nu s-au evidenţiat în cercetări elemente importante legate de contextul mai larg care a influenţat deciziile clerului lui Atanasie Anghel, cum ar fi: reverberaţia politicii religioase a habsburgilor în provinciile răsăritene; efectele Contrareformei catolice în zonă; organizarea canonică a bisericii române înainte şi după transferul confesional; situaţia angrenajului general ierarhic-administrativ al catolicismului din teritoriile estice în care s-au încadrat românii după opţiunea lor din anii 1697 – 1701; unirile din

Partium, Banat şi Srem ca „laboratoare experimentale" pentru proiectul catolic transilvan; reacţiile provocate în Ardeal de încercările repetate de intervenţie ale Mukacevo-ului etc. Analiza tuturor acestor aspecte, considerate de autor ca neglijate, şi încă a multor altora, oarecum inedite, a demarat demult la sugestia regretatului profesor Pompiliu Teodor şi se află în atenţia unor specialişti – consacraţi în mare parte după 1989 – de la Cluj.

Alba-Iulia, Blaj şi Oradea.

Şi-au făcut loc în capitolul al doilea şi alte deducţii ferm pronunţate, dar care rămân cel puţin discutabile. De pildă, e greu de dovedit că, înainte de Unirea religioasă, preoţii ortodocşi aveau în general o situaţie socială şi culturală bună şi că mulţi cunoşteau limba latină, pentru că aceasta era limbă oficială în principat. Fără îndoială că au existat exemple în acest sens

(preoţi boieri sau preoţi nobili), dar ele nu par reprezentative pentru un cadru social de ansamblu, dominat încă de persistenta imagine (conturată

Note:

Ibidem, capitolul Este necesar un nou mod de abordare a acestei probleme, p.10 – 15

de Nicolae Iorga în excelenta sa carte Sate şi preoţi din Ardeal) a unui cler românesc ignorant, confuz, pauper

şi bine încătuşat în lanţurile iobăgiei.

Tot atât de dificil este a se evita explicarea, măcar în parte, a Unirii religioase prin raţiunile ei de ordin social şi material, motivându-se intenţionată omisiune prin considerentul că acceptarea calvinismului ar fi atras mai multe avantaje pentru „toleraţi" decât trecerea la catolicism. O

atare ipoteză nu ţine deloc seama de cadrul politic, social şi cultural din provincie, bine orchestrat de imperiu în sensul demolării rapide a poziţiei calvinismului de lider între religiile recepte. De asemenea, având în vedere abilitatea habsburgilor în a-şi atinge interesele, nu este deocamdată oportun a se invoca în apărarea Unirii actul prin care Viena acorda românilor libertatea de a adera la oricare dintre credinţele oficiale din provincie.

Ipoteza că respectiva hotărâre a fost adoptată doar din interese strategice, pentru a detensiona Stările, şi nu cu intenţia de a se aplică într-adevăr se dovedeşte încă viabilă, de nedemontat în stadiul actual al cercetărilor.

Desigur că trecerea românilor la catolicism nu se justifică doar prin argumentele materiale invocate simplist şi tendenţios de istoriografia ortodoxă, dar este la fel de păgubos a omite sau a împinge aceste cauze în fundalul analizei, insistând exclusiv asupra chestiunilor sufleteşti şi asupra spiritului profund religios al epocii. Se ştie că, la nivelul elitelor socio-administrative de atunci, spiritul religios era dublat de un interes politic, care şi-a pus o amprentă decisivă asupra comportamentului lor, iar în lumea majoritară a satelor, acelaşi spirit religios este insondabil şi în bună parte mascat de superstiţii şi misticism. Categorica declaraţie că nu a fost vorba de o unire (nici măcar parţial!) pentru interese materiale şi politice, ci pentru poziţia unui popor în stat şi pentru o instituţie ecleziastică liberă – un fel de prag al viitoarelor acţiuni politice12 – este contradictorie, îndoielnică şi chiar puţin demagogică. Oare dorinţa de promovare prin religie a propriului popor la un statut socio-economic, juridic şi cultural superior nu reprezintă, în fond, şi un interes

politic, chiar dacă el nu era încă gândit şi exprimat în mod programatic, ci mai degrabă intuitiv?

Se trece rapid dintr-o extremă în cealaltă, pentru că, după ce, iniţial, se neagă orice motivaţie politică a transferului confesional, se lasă apoi, paradoxal, să se înţeleagă că Atanasie Anghel şi clerul său au văzut într-o biserică independentă cadrul prielnic de manifestare a viitoarelor programe naţionale, ceea ce înseamnă a judeca faptele trecutului din perspectivă prezentă şi de „a transplanta artificial” în epocă un mod actual de gândire.

Departe de noi ideea de a contesta existenţa, la finele evului mediu, a unei elite româneşti nemulţumite de posibilităţile limitate de afirmare, dar de aici şi până la a vedea în acest firav corp socio-etnic un grup politic omogen şi matur, capabil prin Unire să intuiască proiectele viitoare ale lui

Inochentie Micu şi ale Supplexului, distanţa este mult prea mare.

Angrenajul care a generat deciziile româneşti din anii 1697 – 1700 este de o covârşitoare complexitate, iar componentele sale trebuie studiate cu egală atenţie, deoarece doar o cercetare echilibrată poate conduce înspre concluzii veridice.

Nu se susţine nici opinia autorului referitoare la faptul că s-a uitat, în studiile dedicate Unirii religioase, a se porni şi de la descrierea situaţiei ingrate a Bisericii Romano-Catolice din Transilvania între 1556 şi 171613.

Toate lucrările serioase care includ problematica opţiunii confesionale româneşti de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea fac legătura directă între starea critică a catolicismului de dinainte de instaurarea noului regim politic, proiectele imperiale de revigorare a acestei religii recepte şi soluţia integrării „toleraţilor” în Biserica Romei. Acest

„Şablon” al analizei l-au respectat inclusiv cei mai buni specialişti greco-catolici, dar, mai cu seamă, istoricii maghiari ai religiei, care rareori au omis, analizând perioada de după 1700, să demareze expunerile lor cu

prezentarea raporturilor confesionale dezechilibrate din principatul calvin.

Desigur că cercetarea trăsăturilor catolicismului ardelean de veac XVI sau

XVII poate fi aprofundată şi de istoriografia noastră, dar, deocamdată, ea nu constituie una dintre priorităţi, deoarece e greu de crezut că prin eforturile depuse în această direcţie Unirea religioasă va apărea într-o altă lumină.

Că s-a ignorat a se trata hotărârile clerului superior românesc din anii

1697 – 1700 prin prisma largă a interferenţelor cu noul spirit al

Contrareformei catolice14 constituie o altă precizare a lui Gudea neacoperită pe deplin. Din perioada interbelică sau chiar antebelică, o serie de manuale şi de sinteze de istorie bisericească făceau referire la

Contrareformă şi la efectele ei răsăritene, între care se înscriau şi proiectele concretizate de atragere a românilor. Acelaşi profesor Pompiliu Teodor, menţionat în rândurile de mai sus, deşi ortodox, nu a evaluat Unirea religioasă decât prioritar din această perspectivă, iar modelul său de abordare istoriografică l-au urmat şi alţi specialişti.

Capitolului al treilea al lucrării Biserica Română Unită. 300 de ani…

nu i se poate reproşa nimic. Aici sunt prezentate cronologic, în forma unui repertoriu, 26 de evenimente petrecute între martie 1697 şi iulie 1698, însoţite de precizări asupra izvoarelor din care ele au fost extrase. Toate momentele trecute în revistă sunt, direct sau indirect, legate de primul sinod al Unirii religioase, desfăşurat în februarie 1697, în timpul episcopului Teofil. Mesajul este clar şi, într-adevăr, cititorul este înclinat să accepte opinia autorului că, în fapt, decizia lui Teofil şi a celor din jurul său a marcat apariţia Bisericii Greco-Catolice din Transilvania15. Deşi demonstraţia lui Gudea este atractivă, din păcate trebuie recunoscut faptul că prin

moartea misterioasă a episcopului (asupra căreia cercetările s-ar cuveni să se focalizeze mai intens), programul de catolicizare a fost întrerupt şi apoi reluat de la început, aşa încât meritul de întemeietor a revenit, cel puţin într-o perspectivă juridică, noului vlădică Atanasie

Anghel.

Capitolul al patrulea reprezintă o completare şi o prelungire fericită a celui anterior, deoarece are menirea de a sublinia şi el deosebita importanţă a opţiunilor din timpul lui Teofil. Se pune aici în valoare tot ceea ce se ştie despre sinodul din februarie 1697 şi se evidenţiază (prin menţionarea unor documente oficiale şi a unor cronici mai apropiate sau mai îndepărtate de eveniment) că actul a fost remarcat de mediile politice şi religioase din

Transilvania16. Din acest punct, analiza se prăbuşeşte de la înalta ţinută a argumentaţiei sprijinite cu material arhivistic la cota mult inferioară a afirmaţiilor bazate pe citate extrase din operele unor personalităţi preocupate de problematică. Succesiunea unor fragmente desprinse din lucrările lui Andrei Ilia, Gheorghe Şincai, Ion Budai-Deleanu, Nicolae

Iorga etc. vrea să convingă că Unirea religioasă a fost generată de conştiinţa apartenenţei iniţiale a românilor la Biserica Romei, că prin

Note:

Ibidem, capitolul Repertoriu de informaţii contemporane referitoare la primul sinod de unire din februarie 1697 sub episcopul Teofil, p.15 – 18

Ibidem, capitolul Scurt comentariu istoric în legătură cu datele oferite de izvoarele istorice în legătură cu primul sinod de unire, p.18 şi urm.

transferul confesional elita „valahilor” a vrut în realitate o reîntoarcere la străvechea matcă spirituală a neamului, că cei „toleraţi” nu s-au lăsat manevraţi, ci, de fapt, prin manifestele sinoadelor şi-au impus voinţa, chiar forţând nota, şi că, astfel, ei au intrat în viaţa politică a principatului cu propria lor instituţie, Biserica Greco-Catolică, ce avea, în împrejurările date, şi valenţe

politice17. Tabloul conturat de Gudea în aceste tonuri este splendid, dar dacă vârfurile clerului românesc din Ardeal au gândit şi calculat decizia lor pe coordonatele prezentate mai sus, e limpede că avem de-a face, deja de la începutul veacului al XVIII-lea, cu o conştiinţă naţională pe deplin maturizată, ceea ce este greu de presupus şi, evident, mult mai dificil de demonstrat.

Dificultăţile întâmpinate de autor în strădania sa de a menţine pe tot parcursul discursului o argumentaţie impecabilă provin, în bună parte, din tentaţia (căreia mulţi specialişti i-au căzut victime) de a pune pe seama actorilor epocii investigate un mod de gândire şi o intenţionalitate caracteristice mai degrabă personajelor zilelor noastre. Integrarea forţată şi activarea în subiect a unui factor artificial de mentalitate deviază astfel demonstraţia istorică de la cursul ei firesc.

Eroarea aceasta metodologică (de altfel neintenţionată) nu se mai repetă însă în capitolul al cincilea, de încheiere, unde se reia ideea potrivit căreia Unirea religioasă s-a împlinit cu adevărat prin sinodul din februarie

1697, soboarele ulterioare din 1698, 1699, 1700 şi 1701 limitându-se doar la obiectivele de a lărgi, consolida şi perfecţiona calea deschisă prin prima opţiune, cea episcopului Teofil18. Bineînţeles că orice istoric greco-catolic şi-ar dori să evidenţieze o continuitate în înlănţuirea evenimentelor care au dus la apariţia Bisericii Române Unite. Din nefericire însă, aşa după cum lasă să se întrevadă precarele surse documentare, între decizia lui Teofil şi cea a lui Atanasie Anghel a existat, după cum s-a mai specificat, o întrerupere insuficient studiată, care a atras după sine, cel puţin în plan formal, reconstituirea procesului de aderare la catolicism de la primele stadii ale negocierilor. Spre această concluzie conduc atât conţinutul documentelor fundamentale acceptate de Atanasie Anghel, cât şi etapele desfăşurării procedurii de instalare a sa în scaun, care relevă că el a fost tratat de prelaţii catolici şi de autorităţi ca prim episcop unit al

Transilvaniei.

Note:

Ibidem

— Ibidem, încheiere

Gudea poate fi contrazis şi în ceea ce priveşte o altă concluzie finală a lucrării sale, cea după care deja între revendicările timpurii, formulate de

Teofil cu ocazia tratativelor pentru încheierea primei Uniri, unele aveau un pronunţat caracter politic (spre exemplu, cererea referitoare la funcţii publice pentru românii uniţi) 19. În legătură cu aceste deziderate aşa-zis politice, pare mai plauzibilă ipoteza că, în fapt, avem de-a face cu exprimarea unor intenţii – manifestate şi pe parcursul evului mediu – de promovare socială în numele unei reduse elite clericale şi nobiliare româneşti. În 1697, nu se pusese încă problema realmente politică a reprezentării etnice proporţionale şi se solicitaseră doar privilegii pentru greco-catolici, nu pentru întregul neam. Sigur că, odată cu maturizarea conştiinţei politico-etnice, simplele idealuri de ascensiune socială se vor metamorfoza în proiecte naţionale, dar la începutul veacului al XVIII-lea.

„Toleraţii" se aflau doar la un începutul unui drum lung în această direcţie.

Trecând însă peste toate „fisurile" mai mici sau mai mari ale lucrării

Biserica Română Unită. 300 de ani... prezentate în studiul de faţă, se poate cu siguranţă afirma că această carte a fost una utilă pentru reluarea pe un alt palier calitativ a unui discurs al scrisului istoric greco-catolic din ţară dominat încă la acea dată, după nedoritele decenii de întrerupere, de amatorism şi fervori. Nicolae Gudea nu a ieşit din jocul periculos pentru istorie al replicilor şi contra-replicilor confesionale şi nu şi-a ascuns în niciun moment fireasca dorinţă de revanşă. Dar spre deosebire de mulţi alţi autori măcinaţi de dorinţe recuperatorii, el a ştiut să mânuiască foarte abil şi credibil instrumentele tăioase din arsenalul polemicii, dând scrierilor sale o mai mult decât agreabilă notă personalizată. Rezumând, putem

constata că rândurile captivante şi alerte ale profesorului clujean ar arăta cu totul altfel, probabil mai monotone, fără această deplină angajare în tradiţionalele dezbateri, în care aduce o consistentă prospeţime.

V.4. Anton Moisin

Dacă în demersul istoriografic al lui Gudea etalarea substanţial individualizată a rezultatelor cercetărilor conferă materialului redactat o anume superioritate stilistică (ceea ce rar se întâmplă în istoriografie), nu acelaşi lucru se poate constata în cazul unui alt autor, Anton Moisin. În lucrarea sa intitulată o gravă lovitură dată neamului românesc:

calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, interpretările subiective abundă şi apelul la istorie nu reprezintă decât pretextul pentru expunerea unui pronunţat ataşament, imposibil de exprimat vreme de atâtea decenii, faţă de propria credinţă. Este de înţeles această înverşunare născută dintr-o excesivă suferinţă sufletească, însă nu se justifică din punct de vedere ştiinţific transformarea trecutului într-un câmp ideologic de luptă bântuit de durerile prezentului.

În studiul amintit mai sus, puţinele referiri la momentul Unirii religioase nu s-au făcut din dorinţa de a elucida aspecte mai puţin clare ale evenimentelor din jurul anului 1700 sau de a contura un punct de vedere original asupra acestui subiect, ci în scopul de a lumina părţile negative ale

„Inamicilor” ortodocşi şi ale istoriei lor. În fond, autorul s-a condus după principiul păgubos, dar din păcate mult prea răspândit, ce susţine că subliniind defectele taberei adverse, evidenţiezi, de fapt, calităţile grupului din care faci parte. În acest fel se explică strategia aplicată în lucrare de a reda aproape mecanic din opera lui Aloisie Tăutu cele 12 uniri cu Biserica

Romei, împlinite de-a lungul secolelor de români, iar apoi de a le compara cu 12 acte prin care ortodocşii „au trădat” societatea românească, pe parcursul unei perioade ce se întinde din evul mediu până în contemporaneitate20.

Partea constructivă a analizei (aderările la catolicism)

constituie deci o banală preluare din cercetările altuia, numai partea distructivă (păcatele istorice ale ortodoxiei) reprezentând o perspectivă schiţată de Moisin. Şi partea care s-ar fi vrut originală are însă trăsături imitative, deoarece referindu-se la cele 12 uniri punctate de Tăutu, autorul a ţinut morţiş, forţând demonstraţia, să rămână tot la cifra 12 şi în ceea ce priveşte „trădările" ortodoxe.

Prin această artificială şi inutilă strădanie ce diminuează valoarea istoriografică a studiului, au fost conturate următoarele erori ortodoxe:

„Slavonizarea" bisericii române; semicalvinizarea ei în Transilvania veacului al XVII-lea; grecizarea ei în spaţiul extracarpatic, în secolul al

XVIII-lea; conspiraţiile lui Visarion şi Sofronie; trădarea „revoluţiei" lui

Horea de către Ghedeon Nichitici şi clerul său; trădarea mişcării Ecaterinei

Varga de către Andrei Şaguna; favorizarea panslavismului şi panrusismului (?!); aprobarea de către mitropolitul de la Sibiu a anexării

Transilvaniei la Ungaria; trădarea cauzei româneşti de către clerul superior

Note:

Anton Moisin, O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea

Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, Sibiu, 1996, p.118

ortodox în anii 1914 – 1916; contribuţia masivă a aceluiaşi cler la distrugerea Bisericii Române Unite; colaborarea ierarhiei ortodoxe cu regimul comunist şi (nu în ultimul rând) participarea preoţilor ortodocşi la prigoana de după 1990 împotriva greco-catolicilor21. Dacă e să ne conducem după o asemenea interpretare rigidă şi pătimaşă a istoriei confesionale, nu ştim de ce nu s-a adăugat inventarului „păcatelor".

ortodoxe şi un punct referitor la „sârbizarea"

ierarhiei răsăritene din

Transilvania şi Banat în veacul al XVIII-lea, dar, desigur, cu puţină imaginaţie, puteau fi gândite multe alte puncte. Probabil, s-a dorit neapărat, din raţiuni estetice, menţinerea cifrei 12, care coincide cu numărul unirilor evidenţiate de Tăutu. Procedura de a implementa în analiză un echilibru perfect între meritele greco-catolicilor şi erorile ortodocşilor, care în realitate nu avea cum să existe, spune totul despre calitatea îndoielnică a demersului istoriografic al lui Anton Moisin şi ne scuteşte de orice comentarii suplimentare.

V.5. Ioan Marin Mălinaş

Deşi e o personalitate controversată în mediile confesionale, nu se poate contesta faptul că acest autor s-a dovedit deosebit de prolific în activitatea de cercetare istorică, mai cu seamă în ultimul deceniu, perioadă în care a scos la lumină un bogat material arhivistic, a publicat lucrări monografice şi de istorie a învăţământului şi a reeditat cărţi şi texte de veac

XVIII. Desigur că încercarea sa de a acoperi o arie tematică atât de largă a influenţat deseori negativ calitatea rândurilor pe care le-a semnat, inegale ca valoare.

Cu toate că el s-a pronunţat de mai multe ori – în investigaţiile pe care le-a dedicat istoriei bisericii româneşti sau chestiunilor de drept canonic – asupra evenimentelor religioase din jurul anului 1700, cea mai amplă analiză a efectuat-o în studiul de largă extensiune Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist. Aici punctul său de vedere este unul care ar putea deschide o nouă direcţie de cercetare a problematicii, deoarece surprinde

Unirea religioasă a românilor ca simplă rotiţă în angrenajul masiv şi bine închegat al politicii Contrareformei. Nici pe departe, Mălinaş nu este primul autor care a gândit fenomenele prin prisma unei asemenea înlănţuiri fireşti, însă marele său merit este acela de a fi nuanţat foarte inspirat imaginea oferită cititorilor, punând în evidenţă unirile din sud, de la Marca

(1611), Sirmium-Hopovo (1688) etc., mai puţin

studiate, şi care, adăugate opţiunilor pentru catolicism exprimate la Uzgorod (1646), Sătmar (1690)

sau în alte părţi, oferă o imagine clară asupra anvergurii şi eficienţei proiectelor politice catolice.

Subscriind opiniei exprimate de autor că felul în care au fost atraşi românii ardeleni înspre Biserica Romei reprezintă o rezultantă a unor experienţe anterioare bine planificate, nu înţelegem titlul subcapitolului care tratează acest subiect, şi anume Asemănări, coincidenţe şi consecinţe postbizantine în atitudinea Casei de Habsburg faţă de bisericile unite de pe cuprinsul imperiului austriac, în perioada 1611 – 1777, cu atât mai mult cu cât întreaga demonstraţie conduce nu înspre un lanţ de similitudini întâmplătoare („asemănări", „coincidenţe"), ci înspre strategii politico-religioase ferme şi eficiente. Tocmai în urma aplicării acestor strategii care nu lăsau nimic la voia sorţii şi mascau enorme interese, subliniază apoi

Mălinaş, s-a ajuns la nerespectarea promisiunilor iniţiale, la deteriorarea spiritului florentin al unirilor religioase şi la rehirotonirea episcopilor ortodocşi care au aderat la catolicism. Reţeta a fost aplicată şi lui Atanasie

Anghel, chiar mai dur, deoarece el a fost rehirotonit şi ca preot22.

Nu ştim dacă primul episcop unit al românilor ardeleni plănuise doar o alianţă cu Roma, după modelul alianţei anterioare cu calvinii (respectiva speculaţie a autorului nu se susţine documentar n.n.), şi dacă el a fost înşelat în această aşteptare a sa (nu şi-a exprimat dezamăgirea decât în chestiunea privilegiilor nerespectate), cert este însă că, forţând nota într-adevăr prin inutilele rehirotoniri, biserica latină a rupt prima acea

„Communicaţio în sacris" foarte importantă totuşi în relaţia cu ortodocşii.

În conturarea imaginii de ansamblu, în care evenimentele religioase din Ardeal (dilatate nefiresc de alţi specialişti) revin la statutul lor de puncte relativ modeste într-o abordare catolică unitară pentru centrul şi sud-estul Europei, interesante sunt referirile lui Mălinaş la spiritele

conciliilor lateran, florentin şi tridentin23, repere ideatice între care Roma şi

Note:

22 Ioan Marin Mălinaş, Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist, Oradea-Viena.

1997, p.7 – 10

23 Ibidem

Viena au navigat cu abilitate, ori de câte ori a fost nevoie de a se crea noi breşe în vulcanica defensivă ortodoxă.

Stârnesc de asemenea interes, deşi nu se referă direct la Unirea religioasă, consideraţiile din subcapitolul al doilea, cel privitor la statutul creştinilor, cu precădere al ortodocşilor, din imperiul otoman, pecetluit prin sistemul „Roum Milletti". În această parte a analizei, cititorul îşi poate forma o imagine despre raporturile complexe dintre autoritatea centrală şi fosta lume bizantină, clasificată aparte din punct de vedere politic, juridic, economic, social, cultural şi religios în amalgamul de comunităţi cuceritoare şi cucerite. E de discutat şi se cer argumente suplimentare pentru enunţul potrivit căruia Patriarhia ecumenică ar fi constituit continuatoarea cel puţin formală a vieţii imperiului bizantin (ideea aceasta se poate folosi în analiză, deocamdată însă numai ca licenţă stilistică). În schimb, pare inspirat şi foarte oportun a vedea în sistemul de licitare a funcţiilor din interiorul Patriarhiei, generator de abuzuri, o tară fundamentală care se va dilata mai târziu, conturând, alături de alte cauze, un nou regim politic, regimul fanariot.

Oferind detalii despre privilegiile patriarhului, arhiereilor şi preoţilor şi despre interesata toleranţă religioasă otomană (turcii nu făceau, spre exemplu, islamizări în masă, pentru a nu-şi diminua larga bază impozabilă), autorul subliniază indirect câteva dintre motivele pentru care propunerile catolice nu a avut în zonă nicio şansă de reuşită, cu atât mai mult cu cât sultanul, interesat desigur de ruperea relaţiilor dintre vechea şi noua Romă (Constantinopol), a alimentat şi el tradiţionala

ură a grecilor faţă de sistemul unirilor, aşa cum fusese el conturat la Lateran IV (1215).

Lon II (1274) şi Florenţa (1439) 24.

În subcapitolul al treilea, Mălinaş rămâne la nivelul unei cuprinderi ample a fenomenelor religioase derulate în centrul şi răsăritul continentului nostru în evul mediu şi în epoca modernă. Tocmai din acest considerent, el trasează o inedită paralelă între statutul celor uniţi cu Biserica Romei din teritoriile habsburgice şi situaţia creştinilor (mai cu seamă a ortodocşilor)

din imperiul otoman. Este prima încercare de acest gen din istoriografia confesională şi se cuvine a se aprecia curajul demersului său, chiar dacă, pe alocuri, originala viziune comparatistă pare puţin forţată. Autorul enumeră

15 argumente care ar susţine o posibilă echivalare de poziţie socio-politică a grupurilor religioase amintite mai sus din ambele imperii. Unele par viabile (episcopii uniţi din imperiul habsburgic şi clerul înalt din imperiul otoman aveau într-adevăr şi conştiinţa unor lideri naţionali; aşa cum sultanul nu şi-a respectat promisiunile faţă de creştini, nici Curtea vieneză nu şi-a onorat obligaţiile în raport cu uniţii; precum grecii uniţi care se refugiaseră de pe pământurile Porţii erau consideraţi trădători de ortodocşi, şi greco-catolicii din monarhie erau priviţi cu un dispreţ asemănător de cei rămaşi în religia tradiţională; ierarhiile bisericeşti erau dominate, şi în teritoriile turceşti şi în cele habsburgice, de etniile majoritare; primau în amândouă zonele, până în veacul al XIX-lea, naţiunile confesionale;

sistemele religiilor erau dominate, şi la unii şi la alţii, de credinţele autorităţilor centrale, respectiv islamismul şi catolicismul; creştinii nu au fost la egalitate cu islamicii în imperiul otoman şi, într-un mod asemănător, uniţii nu s-au situat pe aceleaşi poziţii cu romano-catolicii în imperiul habsburgic; repopulările zonelor sud-estice de graniţă ale Habsburgilor prin atragerea unor grupuri etnice balcanice se pot realmente compara cu repopulările efectuate de Poartă după 1453, prin instalarea unor comunităţi

ortodoxe în marile oraşe cucerite; şi sultanul, şi împăratul se opuneau pe cât posibil legăturilor dintre ortodocşii din cele două imperii; în sfera de autoritate a ambelor puteri, ritul răsăritean a dat dovadă de mare ataşament faţă de tradiţiile proprii), altele sunt exagerate (echivalarea poziţiei deţinute de „turcii noi” – adică de creştinii convertiţi de cuceritori – în societatea otomană cu locul ocupat de uniţi în structura socială controlată de Curtea vieneză reprezintă deocamdată o iniţiativă hazardată şi s-ar impune cercetări suplimentare; la fel de lipsită de temei apare şi încercarea de a găsi neapărat asemănări de statut între regimentele grănicereşti din imperiul habsburgic şi corpurile plăieşilor de hotar de la extremitatea vestică a teritoriilor sultanului, deoarece şi în acest caz, analiza trebuie împinsă dincolo de stratul superficial al scutirilor şi privilegiilor), iar câteva se îndepărtează pur şi simplu de conţinutul comparativ al subcapitolului25.

Deşi Mălinaş şi-a numerotat argumentele, în încercarea de a câştiga în

Note:

Ibidem, subcapitolul Naţiunea confesională creştină ortodoxă şi sistemul

„Roum Milletti” al sultanilor de la Constantinopol – 1453 – 1856 – 1923, p.11 – 17

25 Ibidem, subcapitolul Aspecte concrete privind asemănările, coincidenţele şi atitudinile post bizantine ale Casei de Habsburg faţă de modul de evoluţie al bisericilor unite, în perioada 1611 – 1777, comparate cu sistemul de millett al Porţii otomane, p.17 – 21

cursivitatea şi precizia demonstraţiei, efortul său de a contura o imagine atât de vastă a fenomenelor religioase, evidenţiate în interacţiunea lor cu procesele politice, sociale, economice şi culturale ale vremii, s-a soldat şi cu anumite confuzii sau devieri de la subiect, care fac expunerea greu de urmărit şi dau impresia unei dezordini metodologice.

Subcapitolul al patrulea este, în aparenţă, mai puţin relevant pentru istoriografia Unirii religioase. Aici se

încearcă detectarea surselor puterii

Casei de Habsburg în materie de politică religioasă şi, în acest scop, investigaţia coboară până în epoca încoronării lui Carol cel Mare şi a formării imperiului creştin occidental, aflat în competiţie cu Bizanţul. Nu este un demers inutil, deoarece numai prin sondarea rădăcinilor adânci ale prerogativelor monarhice – mereu metamorfozate şi transmise din secolul al IX-lea pe filiera francilor şi apoi pe linia imperiului german până la dinastia austriacă – pot fi înţelese pe deplin covârşitoarele proiecte catolice, având printre actorii principali şi Curtea vieneză, care şi-au pus amprenta asupra evoluţiei Europei medievale şi moderne. Atribuţiile şi aşa largi ale

Habsburgilor în relaţia cu biserica s-au fortificat apoi prin preluarea tronului apostolic al regatului Ungariei, care deţinea alte privilegii religioase, atât de consistente încât, în cazul maghiarilor, se putea vorbi de un adevărat catolicism naţional. Astfel, suma prerogativelor religioase acumulate în timp la Viena întruchipa o gigantică putere26. În această lumină proiectată de autor, unirile religioase din centrul şi sud-estul

Europei dobândesc o încărcătură politică suplimentară de mare complexitate şi noi valenţe care permit o descifrare uşoară, iar subcapitolul devine mai important pentru cele întâmplate în Transilvania în jurul anului

1700 decât lăsau să se întrevadă aparenţele.

După subcapitolul al cincilea, referitor la situaţia grecilor uniţi din imperiul habsburgic, prezentată din nou în comparaţie cu sistemul „millett”.

aplicat în teritoriile sultanului, şi în care se încadrează o interesantă parte dedicată naţiunii ilirice, aşa cum a fost ea definită de unul dintre celebrii consilieri ai Curţii vieneze, contele Bartenstein, o personalitate căreia i se datorează, chiar dacă indirect, edictul iosefin de toleranţă27, se trece, în

Note:

26 Ibidem, subcapitolul Împăraţii Sfântului Imperiu

Roman de Naţiune Germană şi regi apostolici ai Ungariei şi bisericile răsăritene, p.21 – 25

Ibidem, subcapitolul Grecii uniţi din imperiul austriac şi paralelismele dintre ei şi sistemul millett al sultanilor otomani, p.25 – 27

sfârşit, la delicatul subiect al unirilor religioase. Aici pare a fi partea cea mai importantă a lucrării lui Mălinaş, deoarece proiectele de atragere a ortodocşilor la catolicism aplicate la graniţele sud-estice ale imperiului, respectiv la Marca (1611) şi Sirmium-Hopovo (1688), apar în analiza autorului în lumina unor experimente extrem de importante pentru modul în care s-a schiţat şi s-a derulat eficientul plan de integrare a românilor ardeleni în Biserica Romei28.

Angrenaţi în păguboasa polemică ce a devorat atâtea energii demne de o cauză mai bună, cei mai mulţi istorici şi teologi ortodocşi sau greco-catolici au rămas închistaţi în cadrul strâmt al istoriei evenimentelor religioase interne ale Transilvaniei, pe care le-au reluat obsesiv, făcând, în cel mai bun caz, sumare referiri la „fundalul" general al Contrareformei şi al politicii religioase a Habsburgilor. Din această perspectivă, trimiterile relativ detaliate ale lui Mălinaş la unirile sudice cu Biserica Romei, pe care el le leagă, într-un firesc lanţ al fenomenelor istorice de anvergură, cu

Unirea religioasă a românilor ardeleni, constituie, după cum s-a mai precizat, un inedit şi demn de urmat efort istoriografic. Se impun de aprofundat studiile într-o asemenea direcţie, cu atât mai mult cu cât au existat, în sudul şi răsăritul Europei, multe alte aderări locale la catolicism, mai puţin sau chiar deloc cercetate, care, scoase la lumină şi recompuse precum piesele unui vechi mozaic, pot evidenţia raţiunile politico-strategice şi socio-culturale ale marilor metamorfoze religioase.

Demonstraţia se derulează în sensul firesc al încorporării istoriei locale, cu particularismele ei, în istoria generală şi pentru a sublinia că, în fond, integrarea variilor comunităţi în Biserica Romei a reprezentat „o unitate în

diversitate”. Este un motiv suplimentar, pentru care autorul nu

„Radiografiază” transferul confesional al românilor ardeleni, până ce nu trece în revistă opţiunile pentru catolicism din Croaţia, Slavonia şi din nordul sau estul Ungariei istorice. El îşi începe incursiunea în „laboratorul”.

prozelitismului catolic, abordând Unirea religioasă de la Marca şi arătând că aici, aplicându-se un proiect gândit în spirit lateran, deja din 1611 s-a utilizat tactica rehirotonirii episcopului unit, reluată după aproape un secol, în epoca lui Atanasie Anghel29. Tot în sens lateran a fost gândită şi Unirea religioasă de la Sirmium-Hopovo, unde eparhia nou înfiinţată s-a

Note:

28 Ibidem, subcapitolul Unirile valahilor din Croaţia, Slavonia şi sudul Ungariei.

29 p.28 – 32

29 Ibidem, subtitlul Eparhia de la Marca, 1611, p.28 – 30

subordonat forţat episcopiei romano-catolice din zonă30. Ambele experimente au convins deci înaltele sfere politice şi ecleziastice de la

Viena şi Roma că, şi în ceea ce-i priveşte pe români, vor putea acţiona pentru o asimilare religioasă rapidă şi fermă, fără a ţine prea mare cont de specific şi de tradiţii. După cum observă Mălinaş, cele două exemple se leagă de societatea românească nu numai prin prisma faptului că ele au constituit modele aplicate apoi în bună parte şi în Transilvania, ci şi datorită implicării în evenimentele religioase de la Marca şi

Sirmium-Hopovo a valahilor sudici, într-o proporţie care urmează a fi încă cercetată31.

Autorul mai aduce un argument în plus pentru a susţine ideea că, în pofida promisiunilor făcute, transferul confesional al „toleraţilor” ardeleni a fost pregătit în înţelesul lateran al unei depline contopiri cu Biserica

Romei, fără a se lua în considerare autonomia şi

specificul ecleziastic al celor atraşi înspre credinţa romană. E vorba de Unirea religioasă de la

Uzhorod, care, arată Mălinaş, i-a antrenat în parte şi pe românii maramureşeni şi s-a încheiat între 1614 şi 1646, în mai multe etape, în forma unei subordonări depline a celor integraţi, ajungându-se ca, treptat, episcopii uniţi din părţile nordice să devină doar vicari rituali ai Agriei sau

Strigoniului. Aşa se explică faptul că şi aici, conducătorul Bisericii Unite.

Petru Partenie, a fost rehirotonit în 1655, trecându-se peste individualitatea şi tradiţiile confesionale locale. Se subliniază că de-abia în secolul al

XVIII-lea, după o scurtă perioadă de înviorare în timpul episcopului grec

Iosif de Camillis, dar mai ales în perioada reformelor tereziene şi iosefine.

Unirea din părţile nordice şi-a redobândit caracterul florentin, promis cu mai bine de un secol înainte. Interesantă şi tot de largă cuprindere, asemeni multor altor părţi ale lucrării, comparaţia peste timp dintre Unirea de la

Brest-Litovsk, considerată de autor ca împlinită într-o viziune florentină, şi cea de la Uzhorod, pe care, după cum s-a observat mai sus, Mălinaş a definit-o ca una ce a urmat rigidele principii laterane32.

O concluzie principală a sa – neformulată direct, ci lăsată să se întrevadă chiar înainte ca el să treacă la analiza efectivă a Unirii religioase a românilor transilvăneni – este aceea că, dacă la Marca, Sirmium-Hopovo şi Uzhorod, autorităţile imperiale şi prelaţii romano-catolici au acţionat cu o atât de mare autoritate, fără a vedea în cei atraşi în sfera Bisericii Romei parteneri egali de dialog, era firesc ca şi în Ardeal să se fi aplicat aceeaşi reţetă intolerantă, care a dus la injusta rehirotonire a episcopului unit şi la neonorarea privilegiilor promise. Tot în susţinerea acestei idei (surprinzător de pesimistă, totuşi, dacă avem în vedere

faptul că ea aparţine unui scriitor catolic), se fac referiri şi la acţiunile prozelitiste din părţile bihorene, unde restaurarea diecezei romano-catolice a dat semnalul includerii silite a românilor de acolo în jurisdicţia episcopului latin. Dacă situaţia ortodocşilor era de aşteptat să rămână vitregă, se precizează că nici măcar uniţii nu au avut un păstor propriu până la Meletie Kovaci, dar şi acesta activa doar în calitate de vicar ritual, astfel încât statutul de umilitoare dependenţă faţă de puternicii episcopi-comiţi ai Bihorului s-a menţinut până în 1777, anul fondării eparhiei greco-catolice de Oradea33. Şi pentru descrierea situaţiei unei părţi a românilor din comitatele Sătmar, Bereg.

Szaboles, Ugocsa şi Ung, care acceptaseră transferul confesional la finele veacului al XVII-lea şi începutul secolului următor, înainte sau în timpul lui Iosif de Camillis, Mălinaş schiţează un tablou la fel de sumbru34.

După precizarea cadrului general, de o extensiune rar întâlnită în istoriografia română a Unirii religioase, autorul ajunge, în sfârşit, la momentul aderării „valahilor” ardeleni la catolicism prin actul din 7

octombrie 1698, subliniind indirect că opţiunea lui Atanasie Anghel şi a clerului său a reprezentat capătul unui lung lanţ, constituit cu migală de

Roma şi de Viena în spiritul Contrareformei. Se susţine apoi că, în fapt, această decizie religioasă, politică şi socială în acelaşi timp a „toleraţilor” a încoronat toate acţiunile unioniste din imperiul habsburgic şi că ea a fost obţinută cu o totală lipsă de consideraţie a autorităţilor laice şi ecleziastice faţă de biserica răsăritului şi faţă de tradiţiile ei. Dispreţul, ambiţiile şi interesele catolicilor, transmise, prin unirile anterioare, până la Unirea din

Ardeal, au schimbat mult aşteptatul context florentin al desfăşurării evenimentelor cu un context lateran şi tridentin, mult mai aspru şi mai intolerant. Punctul maxim al lipsei de îngăduinţă l-a reprezentat rehirotonirea primului episcop unit, procedură care marca desfiinţarea

Note:

Ibidem, subtitlul Eparhia de Sirmium-Sriem, Hopovo 1688 – 1706, p.30 – 31

Ibidem

Ibidem, subcapitolul Unirea de la Uzhorod, din 1646, subtitlul Eparhia

Muncaciului şi Maramureşului, 1646 – 1777, p.32 – 35

33 Ibidem, subtitlul Eparhia română unită de Oradea Mare, p.35 – 37

34 Ibidem mitropoliei româneşti şi stricta subordonare a noii instituţii de cult din

Transilvania faţă de Strigoniu35.

Cu aceeaşi tonalitate gravă şi tristă, Mălinaş continuă să înşire şi alte abuzuri sau incorectitudini care, în opinia lui, s-au produs pe parcursul înfăptuirii transferului confesional: încercarea Strigoniului de a-l transforma pe vlădică în simplu vicar ritual al episcopului latin de Alba

Iulia (plan dejucat de Patachi); tendinţa Stărilor de a-i trata pe români precum turcii pe creştini, conjunctură în care uniţii aveau în sfera de autoritate a Vienei un statut asemănător „turcilor noi” din imperiul otoman

(chestiune abordată, după cum s-a văzut, şi în altă parte a lucrării); intenţia autorităţilor de a-i transforma pe „toleraţi” prin Unire în „instrumentum regni”; înclinaţia iezuiţilor de a nu respecta instrucţiunile emise de Roma în spirit florentin şi de a aplica în Ardeal un program aspru de convertire, elaborat în sensul Contrareformei tridentine (după modelul acţiunilor anterioare de la Marca, Uzhorod, Oradea şi din alte părţi) etc36.

În funcţie de modul în care diversele forţe care au acţionat asupra românilor transilvăneni au interpretat complexele semnificaţii ale Unirii religioase, autorul distinge patru etape ale transferului confesional: etapa tatonărilor (înainte de 1697, în care se produce o apropiere favorabilă negocierilor între ortodocşi şi catolici, pe baza frontului comun anticalvin);

etapa împlinirii actului românesc de aderare la

catolicism în conformitate cu hotărârile Conciliului florentin (între anii 1697 – 1701); etapa desăvârşirii catolicizării „toleraţilor” într-un context modificat, în spiritul principiilor tridentine (deteriorarea situaţiei s-a manifestat prin rehirotonirea lui

Atanasie Anghel, prin obligaţia sa de a depune jurământul, prin subordonarea noii episcopii faţă de Strigoniu şi prin instituirea teologului iezuit) şi etapa constituirii diecezei de Făgăraş (derulată între anii

1714 – 1723, în care Patachi, neacceptând să devină vicar ritual al episcopului latin de Alba Iulia, a salvat Unirea pe cale să dobândească degradante trăsături laterane, recâştigându-i caracteristicile florentine, aşa încât nu s-au repetat întocmai secvenţele de constrângere de la Marşa.

Uzhorod, Oradea etc.) 37.

Partea lucrării privitoare la catolicizarea unui segment al societăţii româneşti din Transilvania se încheie cu câteva gânduri despre sinodul episcopilor uniţi din imperiul habsburgic, desfăşurat la Viena în 1773, în care s-au trasat direcţiile principale de activitate ale instituţiilor aparţinătoare acestei confesiuni pe următorii 150 de ani. Mălinaş vede în importanta reuniune vieneză a prelaţilor greco-catolici din diecezele de

Marca, Mukacevo, Oradea şi Alba-Făgăraş o acţiune tipic bizantină, în organizarea căreia Maria Tereza a avut un rol asemănător cu cel al basileului de odinioară, iniţiatorul, patronul şi protectorul tuturor marilor manifestări ecleziastice din fostul imperiu răsăritean38.

Chiar dacă strădania autorului de a găsi neapărat în fenomenele religioase ale veacului al XVIII-lea o continuitate a unor tendinţe perpetuate prin tradiţie duce la o evaluare pe alocuri exagerată a faptelor istorice, e demnă de remarcat capacitatea sa în a stabili corelaţii logice, inedite şi viabile între diversele evenimente confesionale importante din epocă. Astfel, el apreciază în mod just că sinodul vienez din 1773 – cu un rol decisiv în uniformizarea activităţii din eparhiile greco-catolice şi la

finele căruia au fost hirotoniţi episcopii de Alba-Făgăraş şi de Mukacevo

(Grigore Maior şi Andrei Bacinsky) – s-a situat, în fond, în continuarea sinodului de la Zamosc din 1720, oferind răspunsuri noi şi eficiente problemelor ridicate încă de atunci în legătură cu evoluţia Bisericii Unite.

Marile succese obţinute în anul 1773, în capitala imperiului, de delegaţiile greco-catolice (întemeierea a trei noi dieceze, încetarea existenţei vicarilor rituali, înlăturarea teologului iezuit din episcopia de Alba-Făgăraş etc.)

apar, prezentate în acest mod, nu în forma unor concesii acordate peste noapte cu neţărmurită generozitate de Curia papală şi de Curtea vieneză, ci ca rezultate ale strategiei coerente şi de durată a clerului superior unit din întregul spaţiu controlat de Habsburgi, ierarhii greco-catolici şi agenţii lor ştiind să exploateze atmosfera reformistă şi împrejurările politice interne şi externe pentru a-şi împlini deziderातele39.

Se poate deci susţine că lucrarea Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist oferă o perspectivă amplă şi oarecum inedită asupra Unirii religioase a românilor ardeleni, conturând originale cauzalităţi şi stabilind interesante conexiuni între diverse fenomene politico-sociale şi religioase.

Note:

Ibidem, subcapitolul Unirea de la Alba Iulia, din 7 octombrie 1698, p.37 – 42

Ibidem

Ibidem

38 Ibidem, subcapitolul o moştenire şi practică tipic bizantină la Curtea imperială de la Viena – sinodul episcopilor uniţi din 1773, p.43 – 48

39 Ibidem mai mari sau mai mici, în aparenţă disparate. Desigur, trăsăturile pozitive de netăgăduit ale cărţii ca şi deprinderea autorului de a utiliza cu mare randament metoda comparativă nu ne conduc automat înspre concluzia că incursiunea lui Mălinaş ar întruchipa

una dintre cele mai bune abordări istoriografice legate de tema în dezbatere. Lucrurile nu stau nici pe departe aşa, deoarece, după cum s-a mai precizat, opera acestui specialist este inegală în plan valoric şi inconsecvenţa investigaţiei se resimte şi în largul său studiu analizat în materialul de faţă.

Alături de mari merite, în cercetarea sa pot fi detectate multe aspecte cel puţin discutabile. Spre exemplu, pare ciudat faptul că autorul, deşi catolic, foloseşte deja din titlu sintagma „fenomen uniatist”, cu toate că se cunoaşte foarte bine de către cei cărora le este familiară sfera literaturii istorice confesionale încărcătura peiorativă a termenului „uniaţie”, utilizat cu obstinaţie de scriitorii ortodocşi. În acelaşi sens negativ, se evidenţiază, de altfel, şi tendinţa manifestată de el de a se apropia suspect de mult de unele „adevăruri” ale istoriografiei ortodoxe, imposibil de demonstrat în stadiul actual al cercetărilor. E greu de crezut, de pildă, că Atanasie Anghel şi soborul său au văzut în actul Unirii cu Biserica Romei o simplă alianţă încheiată după modelul alianţei anterioare dintre calvini şi ortodocşi şi că documentele fundamentale ale aderării românilor la catolicism au fost redactate în acest spirit. A susţine o asemenea teză – cultivată constant şi programatic de istoricii ortodocşi – fără a aduce convingătoare argumente suplimentare, înseamnă a involua istoriografic şi a recădea în disputa fără finalitate iniţiată de Nicolae Densuşianu şi Augustin Bunea, în fapt o polemică inutilă, prelungită excesiv, pe care, în sfârşit, în ultimul deceniu, specialiştii păreau să o depăşească.

Echilibrul studiului este, totodată, afectat de insistenţa autorului de pune în lumină interesatele abuzuri ale Romei sau ale Vienei şi politica lor de forţă în împlinirea unirilor religioase, elemente care, chiar dacă s-ar dovedi reale, prin repetarea lor frecventă induc în expunere o nuanţă de reproş la adresa celor ce au împlinit transferul confesional şi pun Biserica

Ortodoxă într-o exagerată postură de instituţie victimizată. O atare atitudine vine şi ea în contradicţie cu

autodeclaratele convingeri catolice ale lui Mălinaş şi se situează la mare distanţă de criteriile ştiinţifice impuse de o analiză ce se doreşte a fi imparţială. Nu în ultimul rând, s-ar cuveni de semnalat că titlurile mult prea lungi ale capitolelor şi subcapitolelor (un cusur întâlnit şi în alte lucrări ale acestui cercetător catolic), care nu sunt întotdeauna în perfectă concordanţă cu conţinutul, sugerează mai degrabă deprinderi de teolog decât de istoric. Apar, pe alocuri, în naraţiune părţi destul de consistente în care cursivitatea demonstraţiei este întreruptă de argumentaţii şi judecăţi confuze, de devieri de la fireasca succesiune cronologică a evenimentelor, de repetări de idei şi de reveniri asupra unor aspecte deja tratate în capitolele sau subcapitolele anterioare, ceea ce face ca mesajul transmis să se estompeze în spatele unui paravan metodologic şi stilistic relativ dezordonat.

Indiferent însă de părerile contradictorii ale specialiştilor în legătură cu această lucrare şi cu autorul ei, cert este că prin noile direcţii de investigaţie pe care le-a deschis, travaliul intitulat Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist nu poate fi neglijat de nicio analiză istoriografică ce îşi propune a trece în revistă contribuţiile esenţiale dedicate Unirii religioase.

V.6. Francisc Pall

În opera acestui istoric, se poate surprinde o opinie mult mai riguroasă, mai sistematizată şi mai detaşată decât cea a lui Mălinaş despre problematica transferului confesional al românilor ardeleni. Specialistul clujean a abordat subiectul în discuţie de pe postamentul solid al unei impecabile pregătiri profesionale şi doar după ce acumulase o impresionantă experienţă de cercetare. Trăgându-se dintr-o familie greco-catolică, Pall a fost atras pe parcursul întregii sale vieţi de teme de investigaţie legate, într-o mai mică sau mai mare măsură, de istoria religiei.

Afirmându-se pe tărâm istoriografic printr-o teză de doctorat dedicată

Cruciadei târzii, el şi-a împlinit exemplara carieră

ştiinţifică printr-o activitate axată pe publicarea unor competente studii despre Iancu de

Hunedoara şi Skanderbeg, pe sublinierea efectelor Conciliului florentin în istoria politică, militară şi religioasă a spaţiului central şi sud-est european, pe analiza contextului larg care a determinat derularea evenimentelor de la

Varna, pe punerea în lumină a complexelor raporturi medievale albano-italiene, pe reliefarea unor aspecte importante din istoria Albaniei în evul mediu şi pe desluşirea rolului misiunilor catolice în ţările române (cu accent pe controversatele relaţii dintre minoriţii conventuali şi iezuiţi).

Familiarizat deci cu impactul strategiilor catolice asupra istoriei societăţilor din această parte a continentului nostru, Pall nu putea să evite un subiect atât de incitant precum cel al aderării unei părţi a românilor ardeleni la Biserica Romei, la debutul veacului al XVIII-lea. Cunoscând foarte bine premisele acestui proces istoric şi având o imagine clară asupra a ceea ce se cerea exploatat din arhivele vaticane, din Arhivele Statului din

Bucureşti şi din Cluj, din colecţiile Academiei Române, Filiala Cluj, din

Biblioteca Apostolica Vaticana, din Haus-Hof-Staatsarchiv din Viena, din

Arhivele Statului din Budapesta şi din alte surse la fel de importante, specialistul clujean a schiţat o imagine simplă, curată şi exactă a Unirii religioase.

Interesant este faptul că el nu a consacrat niciun studiu aparte acestei teme (deşi ar fi avut din belşug competenţa şi bagajul informaţional necesare unui asemenea demers), limitându-se la a face doar o analiză sumară a opţiunii clerului superior românesc de la interferenţa secolelor al

XVII-lea şi al XVIII-lea, în debutul lucrării sale ample, dedicate exilului episcopului Inochentie Micu la Roma. Desigur că, din punctul de vedere al preocupărilor anterioare ale lui Pall, cartea intitulată Inochentie

Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745 – 1768 reprezintă un summum în reconstituirea expansiunii catolicismului spre răsărit şi, în acest sens, reuşita sa se cuvine a fi pe deplin preţuită, dar e oarecum de regretat faptul că ideile despre Unirea religioasă expuse în cercetarea cu titlul de mai sus, atât de limpezi şi de corect argumentate, nu au fost reluate într-o investigaţie lărgită şi într-o formulă editorială rezervată în mod special evenimentelor din anii 1697 – 1701. În bibliografia autorului neexistând deci o asemenea lucrare, vom face referiri doar la consideraţiile privind momentul aderării românilor la catolicism prezente în amplul său studiu referitor la anii petrecuţi de Inochentie Micu la Roma.

Din capul locului, se cuvine a se preciza faptul că marea valoare istoriografică a analizei lui Pall a fost sesizată repede de unii specialişti.

Astfel, prin strădaniile lui Iacob Mârza, lucrarea despre exilul lui

Inochentie Micu a fost publicată în tranşe, într-o formă comprimată şi simplificată, în revista Apulum40 (unde mai apăruseră şi alte studii interesante ale sale, precum cel despre primii bursieri ai Blajului la

Roma41), însă, din nefericire, de abia la multă vreme după prima apariţie, ea s-a publicat în limba germană, tot într-o versiune prescurtată, cu titlul

Ein Siebenburgischer Bischof în Römischen Exil: Inochentie

Micu-Klein (1745 – 1768), pentru ca spre sfârşitul vieţii autorului, să iasă, în sfârşit, de sub tipar, în limba română, ediţia completă (în trei volume) a amplei cercetări, intitulată, după cum s-a mai specificat, Inochentie

Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745 – 1768.

În această lucrare, rândurile consacrate în introducere Unirii religioase sunt de-a dreptul impresionante, cum, de altfel, impresionant este întregul material cuprins între coperţile celor trei volume. Se regăsesc în investigaţia lui Pall, în care predomină desigur

aspectele inedite, câte ceva din puterea argumentaţiei lui Augustin Bunea, din concizia lui Zenovie

Pâclişanu şi din grija pentru detalii şi stil a lui David Prodan, elemente îmbinate cu talent şi profesionalism, în cel mai fericit chip cu putinţă, într-un elaborat model pentru cercetarea societăţii româneşti din

Transilvania veacului al XVIII-lea.

În aparenţă, perspectiva autorului nu depăşeşte limitele şabloanelor clasice de abordare aşa-zis obiectivă a Unirii religioase. Se porneşte de la năzuinţele centralizatoare şi integratoare ale politicii habsburgice şi de la dorinţa Curţii vieneze de a transforma Guberniul ardelean într-un simplu organ executiv, se subliniază, în acest context, opoziţia Stărilor, cramponate în sistemul constituţional medieval, şi intenţia imperiului de a depăşi această rezistenţă pe mai multe căi abile, inclusiv pe calea promovării catolicismului ca instrument stăpânitor şi unificator (mai cu seamă prin intermediul versaţilor iezuiţi) şi se ajunge la problematica atragerii românilor toleraţi, reliefându-se, cu acest prilej, experienţa anterioară a unirii rutenilor, ca moment de reluare şi întărire a tradiţiei prozelitismului şi misionarismului spre răsărit42.

Până la acest punct deci, nimic nou în cercetarea lui Pall, ce părea să se concretizeze într-o expunere cumpănită dar banală. După prezentarea cadrului politic general, investigaţia autorului ia însă o altă turnură, consideraţiile devin mai tăioase şi mai reci şi se poate constata o apropiere metodologică faţă de sinteza de istorie bisericească a lui Pâclişanu, în care

Note:

Primul studiu al lui Francisc Pall despre Inochentie Micu din revista „Apulum”.

Alba Iulia, s-a publicat în vol. nr. XIX/1981, iar ultimul, în vol. nr.

XXVI/1990.

42 Ibidem, XVII/1979, p.469 – 473

42 Francisc Pall, Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745 – 1768, vol. I.

Cluj-Napoca, 1997, p.3 – 5

evenimentele religioase petrecute la cumpăna secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea nu sunt prezentate întotdeauna în lumina lor cea mai favorabilă.

Deşi greco-catolic, Pall admite în numele ataşamentului său recunoscut faţă de adevărul istoric că nu se ştie, deocamdată, dacă atunci românii au fost câştigaţi pentru religia Casei de Austria în totalitate sau doar în parte, că opţiunea a aparţinut mai cu seamă clerului, pătura conducătoare a „toleraţilor” (se infirmă, astfel, mitul sinodului ca „adunare naţională” care a consfinţit adeziunea celor mulţi), că o clauză de bază a negocierilor purtate de Atanasie Anghel şi protopopii săi a fost, alături de cea a respectării ritului, şi cea a obţinerii avantajelor social-politice şi culturale (aşa după cum reiese din prima şi, îndeosebi, din a doua diplomă leopoldină a Unirii) şi că preţul cerut pentru câştigarea privilegiilor nu părea prea mare (recunoaşterea vagă a principalelor dogme catolice) 43. Iată deci o reconstituire aflată la mare distanţă de imaginile idealizate conturate de mulţi alţi autori greco-catolici, potrivit cărora Unirea religioasă s-a înălţat pe temelia „credinţei pure” şi a „dorinţei sincere” de reîntoarcere la creştinismul latin. Fără îndoială că simţăminte spirituale de acest gen au animat istoria zbuciumată a Bisericii Române Unite, dar ele s-au format şi maturizat într-un timp îndelungat, începuturile fiind, după cum demonstrează şi Pall, mult mai legate de prozaicul conjuncturii politice şi sociale de la începutul veacului al XVIII-lea.

Urmează apoi în analiză câteva deosebit de pertinente observaţii legate de diplomele Unirii religioase. Se specifică faptul că, de la un moment dat, s-a încercat extinderea autorităţii acestor acte fundamentale asupra tuturor ortodocşilor din Transilvania, indiferent de originea lor etnică, tentativă la care s-a renunţat destul de târziu, de abia după ce conflictele confesionale s-au acutizat peste măsură, pe la jumătatea secolului al XVIII-

lea. Intrarea în vigoare a diplomelor ar fi însemnat includerea „toleraţilor” în statutul juridic al religiei recepte catolice, aşa explicându-se opoziţia înverşunată a Stărilor, care au trecut sub tăcere marile concesii prevăzute mai cu seamă în al doilea document, cel pe care l-a făcut uitat, în cele din urmă, şi Curtea vieneză. Din a doua diplomă s-a menţinut doar clauza instituirii teologului iezuit, un factor de control şi subordonare ce urmărea cu prioritate izolarea românilor uniţi faţă de lumea ortodoxă.

Prin consideraţiile sale obiective, Pall se desprinde de tradiţionala vehemenţă şi de spiritul polemic al istoriografiei greco-catolice vechi, rămânând ataşat de tezele clasice doar în ceea ce priveşte susţinerea fără nicio rezervă a autenticităţii actelor fundamentale ale Unirii religioase. În acest sens, el consideră că toate atacurile istoriografice la adresa originalităţii diplomelor au fost şi sunt nedrepte şi tendenţioase44.

Partea introductivă a lucrării Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma.

1745 – 1768, cea dedicată evenimentelor din anii 1697 – 1701, se finalizează prin concluzia potrivit căreia Unirea religioasă a reprezentat un act încheiat cu Viena din motive politice, singura cale pe care atunci românii o puteau urma în vederea îmbunătăţirii situaţiei lor, pentru concretizarea unor revendicări social-politice şi pentru emancipare naţională. Primele trei decenii de aderare la catolicism nu au trecut de faza începuturilor timide, contradictorii şi intermitente, sarcina de a stabiliza făgaşul ales revenindu-i lui Inochentie Micu45.

Francisc Pall nu a făcut parte din categoria autorilor cu o producţie istoriografică abundentă. Ca în operele celorlalţi medievişti de mare valoare, conştienţi de importanţa criticii surselor documentare şi de greutatea cuvântului scris, şi în lucrările sale, fiecare idee este îndelung cumpănită până la aşternerea ei pe hârtie. Desigur că textul rezultat în urma unei asemenea proceduri de elaborare se distanţează de spumoasele valenţe oratorice care se regăsesc în numeroase studii

consacrate Unirii religioase.

Lucid şi sobru, apropiat metodologic şi stilistic de Pâclişanu, istoricul clujean a avut puterea de a nu se implica emoţional în evenimentele pe care le-a investigat, întruchipând astfel una dintre cele mai credibile surse istoriografice despre marile frământări confesionale ale românilor ardeleni din veacul al XVIII-lea. Lecturarea puţinelor pagini pe care ni le-a oferit despre începuturile Bisericii Române Unite sporeşte regretul că primii ani ai Unirii religioase nu au constituit în opera sa o temă predilectă de cercetare.

V.7. Codruţa Maria Ştirban – Marcel Ştirban

Dacă preocupările lui Pall privind istoria religiei erau mult mai vechi, există însă şi specialişti consacraţi în studierea altor aspecte ale trecutului care au „migrat" înspre acest domeniu de cercetare mai târziu, respectiv abia după căderea regimului comunist, când noile condiţii de exprimare liberă le-au permis să se manifeste şi în câmpul, neagreat de fostele autorităţi totalitare, al istoriografiei confesionale. Aşa se explică faptul că, în anii de după 1989, relativ mulţi istorici care nu se aflau la vârsta debutului carierei profesionale s-au reorientat înspre cercetarea unor teme legate de istoria Bisericii Greco-Catolice. Este şi cazul profesorului Marcel

Ştirban, tot clujean, care, în calitatea sa de contemporaneist, a preferat să îşi focalizeze atenţia asupra „perioadei persecuţiilor" de după 1948. Lucrarea sa intitulată Din istoria Bisericii Române Unite (1945 – 1989), realizată în colaborare cu Codruţa Maria Ştirban, reprezintă o mărturie zguduitoare despre cumplitele suferinţe îndurate de numeroşi eroi, prelaţi în primul rând, dar şi reprezentanţi ai clerului inferior sau mireni, care au refuzat, asumându-şi deseori sacrificiul suprem, să-şi trădeze propria credinţă.

Dincolo de faptul că întruchipează o impresionantă pledoarie despre puterea spiritului, cartea celor doi autori greco-catolici este, în primul rând, una de istorie şi, din această perspectivă, ea conţine câteva consideraţii

introductive privind începuturile Unirii religioase, care se cuvin a se menţiona în prezenta analiză istoriografică.

În subcapitolul Biserica Română Unită. Cronologie. Spaţiul geografic. Motivaţia religioasă şi naţională a Unirii, definiţia dată de semnatarii lucrării fenomenului istoric al transferului confesional al românilor ardeleni ca însemnând „trecerea ierarhiei ortodoxe româneşti din centrul şi nord-vestul Transilvaniei şi a credincioşilor ortodocşi, aflaţi în plin proces de calvinizare, la Biserica Catolică, prin acte elaborate între anii

1697 – 1700” 46 pare, în esenţă, destul de corectă, deşi surprinde prea puţin conjunctura deosebit de complexă care a determinat desfăşurarea evenimentelor.

Problemele încep însă câteva rânduri mai jos, autorii nemaireuşind să-şi pună stavilă sentimentelor şi opiniilor personale. Expunerea lor evidenţiază, involuntar, un mare ataşament faţă de Biserica Unită. Astfel, ei consideră că motivaţia aderării românilor la catolicism a fost strict de ordin religios şi naţional, opţiunea aceasta semnificând reîntoarcerea la credinţa avută până la creştinarea slavilor pe teritoriul ţării noastre (respectiv până în secolul al IX-lea), atingerea statutului de naţiune egală cu Stările constituţionale şi acceptarea religiei tolerate între cele recepte47. În fond.

Codruţa Maria Ştirban şi Marcel Ştirban reiau în argumentaţia lor greşeala pe care o făcuse, nu cu mult timp înainte, Nicolae Gudea, punând în seama vlădicilor Teofil, iar mai apoi Atanasie Anghel, intenţii şi proiecte politice, naţionale, religioase, sociale şi culturale mult prea mature pentru acele vremuri. Desigur că acceptarea ofertei catolice a fost stimulată de anumite intenţii de promovare socială ale elitelor româneşti, dar a interpreta aceste deziderate ca obiective politico-etnice ferme, existente – chipurile – deja din primele momente ale Unirii religioase, înseamnă, repetăm, a transfera un mod de gândire specific epocii de maturitate a conştiinţei naţionale într-o perioadă în care de-abia se conturau oportunităţile de evoluţie spirituală în sens naţional.

Pare cel puţin discutabilă, totodată, şi afirmaţia potrivit căreia Sfântul

Scaun s-a situat în fruntea acţiunii de atragere a românilor la catolicism, secondat fiind în concretizarea acestui plan de Curtea vieneză48. Sursele arhivistice nu ne permit, deocamdată, a stabili o ierarhie a importanţei contribuţiilor pe care le-au avut diverse forţe politice, militare, spirituale sau de altă natură, interne sau externe, în realizarea Unirii religioase. Cert este însă că fără „Reconquista" răsăriteană de la finele veacului al

XVII-lea, în cadrul căreia Habsburgii au avut un rol covârşitor, strategiile prozelitiste legate de spaţiul transilvănean ar fi fost sortite eşecului.

Oricum, dorinţa de a contura o prioritate a acţiunilor papale în ceea ce priveşte aportul „taberei catolice" în general la transferul confesional al românilor ardeleni pune în lumină tendinţa subiectivă a autorilor de a dilata o componentă spirituală între toate celelalte cauze care au generat opţiunea confesională românească din anii 1697 – 1701, or, după cum ne demonstrează documentele epocii, conjunctura social-politică, împinsă de

Codruţa Maria Ştirban şi Marcel Ştirban în planul al doilea al analizei lor, a fost la fel de determinantă în desfăşurarea evenimentelor religioase. Din motivele mai sus expuse, e greu de acordat constatării că Unirea religioasă a fost un act izvorât dintr-o conştiinţă naţională generatoare de energii

Note:

Codruţa Maria Ştirban, Marcel Ştirban, Din istoria Bisericii Române Unite

(1945 – 1989), Satu Mare, 2000, p.10 – 14

etnice49 mai mult decât o valoare sentimentală, în niciun caz una istoriografică.

Patetică şi desuetă apare soluţia stilistică găsită de autori de a extrage opinii favorabile despre actul aderării românilor la catolicism din scrierile unor reputaţi istorici ortodocşi, precum Nicolae Iorga, David Prodan şi

Pompiliu Teodor50. După cum s-a mai menţionat în

prezentul studiu, se recurgea la o asemenea stratagemă istoriografică în perioada de apogeu a polemicii dintre specialiştii ortodocşi şi cei greco-catolici, or o asemenea etapă trebuie, o dată pentru totdeauna, depăşită.

La fel de sentimental şi de caduc rămâne, de asemenea, modul de elaborare a subcapitolului Papalitatea şi instituţia condusă de papi în istoria poporului român. Aici, vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România este alăturată, într-un fel de eseu ce aduce a studiu istoric, unor momente şi acte importante pentru viaţa religioasă a poporului român, precum creştinarea (prezentată în strânsă legătură cu romanizarea), adoptarea târzie a ritului slavo-bulgar, extinderea jurisdicţiei patriarhilor bulgari asupra teritoriilor nord dunărene, strategiile Romei de a recâştiga terenul pierdut prin intermediul Ungariei şi Poloniei, încercările unor principi munteni şi moldoveni de a reveni la catolicism, sinodul de la Ferrara-Florenţa, Unirea de la Brest, Unirea „toleraţilor" din Ardeal etc51.

Fiind un compozit structurat din materiale bibliografice fundamentale privind trecutul Bisericii Unite din spaţiul nostru, subcapitolul reia (oare pentru a câta oară în literatura istorică greco-catolică?) teza celor 12

aderări ale românilor la catolicism, întocmai aşa cum o formulase Aloisie

Tăutu. Pe această bază, se insistă apoi asupra semnificaţiei majore a opţiunilor clerului superior român din Transilvania anilor 1697 – 1698, se zăboveşte asupra importanţei Bulei papale „Raţioni congruit" din anul

1721 în consolidarea instituţională a tinerei biserici şi se evidenţiază rolul

Sfântului Scaun în constituirea episcopiei blăjene. Se mai trec succint în revistă şi alte momente de succes din evoluţia administrativă a greco-catolicismului în epoca modernă, cum ar fi ridicarea Blajului la rang de mitropolie şi, prin aceasta, desprinderea jurisdicţiei ecleziastice româneşti de Strigoniu, ridicarea vicariatului de Bucureşti la rang de

Note:

Ibidem

Ibidem

Ibidem, p.14 – 34

arhiepiscopie şi al celui de la Iaşi la rang de episcopie etc., iar în toate etapele prezentate, se reliefează contribuţia majoră a papalităţii la împlinirea dezideratelor clerului şi credincioşilor uniţi de pe meleagurile noastre52. Subcapitolul continuă apoi cu expunerea altor acte de încredere şi mare bunăvoinţă ale Vaticanului faţă de România, dar aceste aspecte depăşesc deja cadrul strict limitat al istoriografiei Unirii religioase şi, din acest considerent, nu se va insista asupra lor.

Referirile Codruţei Maria Ştirban şi ale lui Marcel Ştirban la momentele de cumpănă ale anilor 1697 – 1701 nu trebuie supuse unor critici mult prea severe. În fond, intenţia lor a fost aceea de a contura doar un cadru succint al trecutului greco-catolicismului românesc, spre a introduce cititorul într-un cu totul alt subiect decât cel legat de acţiunile lui Teofil şi

Atanasie Anghel, şi anume în subiectul marilor persecuţii şi suferinţe de după anul 1948, pe care ei îl tratează cu talent şi deosebită competenţă.

Luând în calcul această circumstanţă, nu putem totuşi să nu observăm că rândurile lor introductive, deşi mai mult de popularizare şi de familiarizare a lectorilor cu problematica greco-catolică în general, au de suferit din pricina patosului şi din cauza unor puncte de vedere unilaterale.

De altfel, profesorul Ştirban a dedicat trecutului Bisericii Române

Unite, începând cu anul 1990, numeroase alte articole comemorative şi studii, implicându-se deseori în virulenta polemică dintre cele două direcţii ale scrisului istoric confesional românesc. Nu vom insista asupra altor lucrări ale sale din perioada de după decisivele evenimente ale anului 1989, deoarece ele ori s-au menţinut la un nivel facil de abordare şi nu prezintă interes din punct de vedere istoriografic, ori esenţa lor se regăseşte în cartea

pe care am prezentat-o mai sus. Spre exemplu, în manuscrisul

Spiritualitatea greco-catolică. De la 1700 la 1918. Conferinţe, comunicări, articole, pe care autorul l-a multiplicat, dăruindu-l apoi câtorva biblioteci, studiul Blajul – Biserica Română Unită cu Roma şi şcolile blăjene de la Unirea religioasă din 1700 la Marea Unire din 1918.

Câteva consideraţii conţine aceleaşi idei despre transferul confesional al românilor ardeleni de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea ca şi opera mai târzie Din istoria Bisericii Române Unite (1945 – 1989).

Omul Marcel Ştirban nu a putut depăşi o mare, dar artificială dilemă:

să rămână un bun greco-catolic, văzând Unirea religioasă doar prin prisma certelor valenţe spirituale ale fenomenului, sau să pătrundă în profunzimea tematicii cu instrumentarul lucid şi relativ detaşat al istoricului. După cum s-a putut observa însă din scrierile unor autori valoroşi, de fapt cele două atitudini de raportare la evenimentele în discuţie nu sunt antagonice şi specialistul Marcel Ştirban nu ar fi trebuit să se confrunte niciodată cu această problemă.

V.8. Ioan Chindriş

Trecând în revistă istoriografia greco-catolică dedicată momentului

Unirii religioase, se impune cu uşurinţă constatarea că, în perioada de după

1989, această tematică de cercetare a fost de departe dominată, măcar dintr-o perspectivă cantitativă, de autorii clujeni. Dacă profesorul Ştirban pune accentul în analiza sa pe „motoarele credinţei”, care au pus în mişcare forţele implicate în evenimentele confesionale de la cumpăna secolelor al

XVII-lea şi al XVIII-lea, cercetătorul Institutului de Istorie din Cluj, Ioan

Chindriş, urmăreşte mai cu seamă rolul factorului cultural în geneza, derularea şi consecinţele acţiunilor

religioase româneşti din anii

1697 – 1701. Pentru acest specialist, Unirea a fost, în primul rând, o decisivă oportunitate culturală, de care elitele româneşti din Ardeal au profitat din plin, într-un moment dificil al istoriei lor.

În privinţa lui Ioan Chindriş s-ar impune de făcut observaţia că, referindu-se la opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel, el nu a excelat în profunzime. Cineva care parcurge cu atenţie extrem de bogata sa listă de lucrări ar putea avea senzaţia că prolificul autor şi-a disipat o bună parte din resurse abordând tematici prea variate, în dauna calităţii cercetărilor întreprinse. Faptul că a publicat articole şi studii despre diverse personalităţi politice şi culturale din epoci diferite şi că şi-a extins preocupările spre un larg câmp de problematici din trecutul şi chiar prezentul poporului nostru (opere ale cărturarilor, circulaţie de carte veche românească, arhivistică, biblioteconomie, genealogie, iluminism, Şcoala

Ardeleană, evoluţia episcopiei, mai apoi a mitropoliei greco-catolice a

Transilvaniei, mişcare naţională şi naţionalism modern, Blajul ca nucleu de spiritualitate românească, răscoala lui Horea, revoluţia paşoptistă, literatură şi istoriografie romantică, istoriografie străină despre acest spaţiu, războiul de independenţă, Marea Unire din anul 1918, totalitarism, istorie şi critică literară, proză, poezie şi istoriografie contemporană, istoria învăţământului etc.), în condiţiile în care rigorile de astăzi ale activităţii de cercetare nu permit promovarea unui enciclopedism excesiv, ar întări, în aparenţă, o atare constatare. Înainte însă de a formula orice apreciere, chiar cu caracter general, despre scrierile autorului, trebuie avute în vedere formaţia sa filologică, ce l-a împins în câmpul vast al interdisciplinarităţilor, şi îndelungata sa activitate de presă, care i-a stimulat apetenţa pentru articolele de popularizare.

În istoriografia confesională – şi nu numai acolo – numele specialistului clujean se leagă, mai cu seamă, de

ediţiile critice pe care le-a pregătit unor lucrări realmente importante din operele lui Samuil Micu şi

Petru Maior, dar pentru trecutul bisericii române, sunt la fel de importante şi alte reuşite ale sale, precum întocmirea ediţiei cronicii lui Freyberger – referitoare la începuturile Unirii religioase în Transilvania – şi publicarea actelor anchetei legate de icoana plângătoare de la Blaj. Ca întreprindere de ultimă oră, ar fi de menţionat republicarea într-o formă editorială impresionantă a Bibliei traduse şi prelucrate de Samuil Micu, tipărită iniţial de Ioan Bob şi de „consilierii" săi la Blaj, în 1795. S-a împlinit, astfel, într-un interval de timp surprinzător de scurt, un amplu proiect schiţat de

Chindriş, la care şi-au adus contribuţia o serie de valoroşi colaboratori.

Bineînţeles că, din perspectiva unei lecturi deosebit de pretenţioase, ediţiile cercetătorului clujean sunt amendabile în partea lor ştiinţifică şi chiar din punct de vedere tehnic, dar e de remarcat faptul că ele acoperă goluri istoriografice majore, pe care mulţi din cei ce au investigat sfera istoriei culturii române din Ardealul veacului al XVIII-lea nu le-au putut compensa prin studiile elaborate. Dând Cezarului ce este al Cezarului, să recunoaştem că publicând din scrierile lui Samuil Micu, Petru Maior.

Andreas Freyberger sau ale altor autori, Chindriş, deşi filolog, şi-a pus în lumină certe abilităţi de istoric, care se întrevedeau doar timid din multiplele medalioane, fragmente biografice şi articole comemorative sau de popularizare.

În ceea ce priveşte modul în care Unirea religioasă este reflectată în opera sa, există două studii ce reunesc consideraţii mai ample referitoare la evenimentele confesionale ale anilor 1697 – 1701. Este vorba de studiul intitulat Andreas Freyberger şi cronica sa despre români – publicat în introducerea ediţiei princeps a manuscrisului acestui autor iezuit (intitulat

Historica relatio unionis Valachicae cum Romană

Ecclesia) – şi de studiul Secolele Bibliei de la Blaj – cuprins în partea introductivă a recentei şi spectaculoasei ediţii a „Bibliei lui Micu şi Bob” 54. De menţionat că ambele studii au fost republicate de Chindriş în cartea sa Cultură şi societate în contextul Şcolii Ardelene, alături de alte cercetări care mai văzuseră lumina tiparului.

În primul studiu, cel despre Freyberger, după o succintă trecere în revistă a preocupărilor privind trecutul Bisericii Unite, se formulează câteva aprecieri elogioase în legătură cu opţiunile lui Teofil şi Atanasie

Anghel, care se regăsesc deseori în istoriografia greco-catolică. În acest sens, transferul confesional al „toleraţilor” ardeleni este definit ca

„Eveniment de răsunet european” sau ca „revenire a românilor la religia mamă a Romei” 55. Tot într-o notă comună, ni se prezintă şi cadrul socio-politic general de desfăşurare a evenimentelor confesionale de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, axat pe următoarele elemente: „Reconquista” habsburgică de după 1683; politica procatolică a lui Leopold I în ţările Coroanei Sfântului Ştefan; rolul uriaş asumat de cancelarul imperial şi arhiepiscopul primat de Strigoniu, Kollonich, în aplicarea strategiilor schiţate la Viena şi Roma; colaborarea dintre ordinul iezuit şi forţele militare imperiale în împlinirea obiectivelor prozelitiste;

activitatea avangardei iezuite din interiorul armatei (e vorba de missionari castrenses aparţinând de casa provincială a ordinului din Boemia) privind pregătirea terenului pentru catolicizarea românilor (cu accent pe acţiunile lui Kolich, Wolchmann, Brzensky, Zabilansky şi, mai ales, Neurautter);

decizia luată de vlădica Teofil şi soborul său sub influenţa predilectă a corpului iezuit „civil” (misionarii dacici, de asemenea făcând parte din casa boemiană a ordinului, din rândul cărora se detaşează prin eficienţa sa

Baranyi); binecunoscuta opoziţie a Stărilor faţă de planurile confesionale ale Curţii imperiale şi ale Sfântului Scaun; rolul factorului militar şi, în

Note:

53 Vezi Andreas Freyberger, Historica relatio unionis Valachicae cum Romană Ecclesia (Relatare istorică despre unirea bisericii româneşti cu Biserica Romei), [ediţie princeps, pregătită după manuscris de Ioan Chindriş], Cluj-Napoca, 1996

54 Vezi Biblia de la Blaj-1795, Ediţie Jubiliară, Roma, 2000

Ioan Chindriş, Cultură şi societate în contextul Şcolii Ardelene, Cluj-Napoca, 2000, studiul intitulat Andreas Freyberger şi cronica sa despre români, p.5 – 22

acest context, al generalului Rabutin în „corectarea” devierilor ce puteau afecta bunul mers al procesului de aderare a „toleraţilor” la Biserica Romei etc56. Până aici deci, studiul se menţine în limitele unui sondaj descriptivist moderat, cu accent pe implicarea iezuită în evenimente, lucru firesc dacă avem în vedere că, de fapt, subiectul principal al lucrării urma să îl constituie cronica iezuitului Freyberger, păstrată în trei copii manuscrise.

Din acest punct însă, Chindriş lansează câteva ipoteze interesante legate de unele momente mai puţin clare ale Unirii religioase. După părerea sa, e posibil ca Freyberger să fi participat direct, alături de

Neurautter, la procedurile de contactare a clerului superior român din

Ardeal şi de finalizare a tratativelor cu Atanasie Anghel, o amănunţită reconstituire lăsând să se întrevadă între cei doi membri ai casei provinciale a ordinului din Boemia o trainică prietenie. Astfel, Freyberger s-ar fi întors din Ardeal la Praga, în Boemia, doar după moartea lui Neurautter

(octombrie 1702), elaborându-şi imediat cronica din motive sentimentale.

Care sunt argumentele aduse de autor în susţinerea acestui scenariu pe care puţini şi l-ar fi putut imagina? Că cei doi iezuiţi au fost prieteni ar reieşi din felul în care Freyberger l-a caracterizat pe Neurautter drept un actor providenţial al strategiilor catolice din Ardeal, principalul

artizan şi îngerul păzitor al Unirii religioase. Admiraţia şi elogiile cronicarului ar reprezenta, consideră specialistul clujean, semnele evidente ale unor strânse legături personale. Că Freyberger a fost angrenat în vâltoarea acţiunilor din Transilvania şi că şi-a redactat istoria atunci sau foarte aproape de acei ani s-ar deduce din faptul că pentru multe episoade ale transferului confesional românesc, manuscrisul său reprezintă o sursă primară şi unică şi că relativ numeroase documentele redate de el nu se regăsesc în alte consemnări mai apropiate sau mai depărtate de anii

1697 – 1701, numai un personaj implicat în derularea evenimentelor putând oferi informaţii atât de amănunţite. În sprijinul acestei ipoteze, Chindriş mai subliniază că naraţiunea lui Freyberger este vie şi palpabilă şi că referirile la personajele centrale ale evenimentelor (Leopold I, Kollonich.

Rabutin, Atanasie Anghel ş.a.) sunt referiri la oameni vii, fără formulele standard uzitate în epocă pentru cei dispăruţi, de genul „X de pioasă aducere aminte”, „piosul cândva Y” etc57.

Reconstituirea câtorva crâmpeie confuze din filmul lung, dar destul de voalat al Unirii religioase constituie, în esenţă, o întreprindere lăudabilă. În cazul de faţă însă, cercetătorul clujean a mizat excesiv pe cartea imaginarului şi ipoteticului, s-a limitat la sfera explicaţiilor stilistice şi nu a făcut apel la o bază documentară serioasă, capabilă să suplimenteze argumentele pe care cronica în sine i le-a pus la dispoziţie. Din acest motiv, deşi varianta expusă de el apare ca incitantă, atractivă, pe deplin plauzibilă şi se lecturează cu reală plăcere, nu se poate considera că problema participării lui Freyberger la evenimentele confesionale ardelene s-ar fi soluţionat în vreun fel.

Studiul Andreas Freyberger şi cronica sa despre români nu conţine, în continuare, prea multe aprecieri ale autorului despre Unirea religioasă. E

şi firesc acest fapt, analiza focalizându-se asupra încadrării istoriografice a manuscrisului cercetat

(reconstituindu-se inclusiv cine l-a studiat, ce date s-au valorificat din el etc.) şi asupra celor expuse de cronicarul iezuit. Pe alocuri, se mai pot, totuşi, depista, pe marginea naraţiunii lui Freyberger, câteva comentarii ale lui Chindriş care reflectă modul său de raportare la marile schimbări confesionale ale anilor 1697 – 1701. Astfel, referindu-se la informaţiile oferite de această istorie despre cea de-a doua diplomă a Unirii religioase, specialistul clujean afirmă că vlădica Atanasie Anghel nu ar fi fost capabil şi nici nu i-ar fi trecut prin minte să revendice sau să negocieze cunoscutul punct trei al documentului (cel care ar fi putut transforma actul leopoldin într-o adevărată Magna Carta a românilor ardeleni), el fiind înserat între celelalte articole doar prin bunăvoinţă imperială. Ca atare, am avea de-a face, în acest caz, cu o clauză utopică schiţată pripit de Curtea vieneză, ce şi-a câştigat o reală valoare politică doar în epoca lui Inochentie
Micu58.

Că aplicarea punctului trei al diplomei apărea ca utopică în conjunctura politico-socială a primilor ani ai Unirii religioase este o evidenţă asupra căreia nu mai trebuie insistat. Dar că Atanasie Anghel nu ar fi fost în stare să negocieze respectivul punct e greu de dovedit, mai ales dacă avem vedere abilitatea sa de a se mişca, în concordanţă cu interesele celor pe care-i reprezenta, printre covârşitoarele forţe ce-şi doreau împlinirea sau anihilarea transferului confesional românesc. Se prea poate ca vlădica să nu fi gândit obiectivul promovării socio-juridice şi politice a greco-catolicilor dintr-o perspectivă naţională (în fond, privilegiile punctului trei făceau trimitere doar la uniţi, nu la toţi românii), dar e imposibil ca el să nu fi luat în calcul oportunităţile de ascensiune socială, care, de altfel, se manifestaseră – mai rar, dar vizibil – la nivelelitar românesc încă din veacul al XVII-lea, dacă nu chiar mai de timpuriu. Din aceste considerente, pare mult mai plauzibilă ipoteza că, de fapt, prin eforturile episcopului unit au fost obţinute (dar, din păcate,

nerespectate)

marile concesii cuprinse în punctul al treilea al celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii. Desigur că şi această teză este discutabilă şi susţinerea ei necesită argumentele suplimentare ale unor viitoare cercetări de arhivă.

S-ar mai impune de revizuit şi o altă concluzie a lui Chindriş legată de

Unirea religioasă. Pomenind scrisoarea lui Teodosie prin intermediul căreia lui Atanasie Anghel i se aduce la cunoştinţă decizia excomunicării, o misivă pe care înaltul ierarh muntean o semna cu titulatura de „arhiepiscop şi mitropolit al Transilvaniei”, cercetătorul clujean apreciază că, din moment ce Teodosie şi-a asumat calitatea de mitropolit al Transilvaniei, e clar că în Ardeal nu putea exista o mitropolie ortodoxă care să fi fost decăzută prin Unire la rang de episcopie. În opinia sa, nici înainte de aderarea românilor la catolicism nu exista pentru ortodocşii ardeleni altceva decât „o biată episcopie a unor popi sărăntoci, care făceau robote iobăgeşti la feudalii vremii, supusă calvinilor dogmatic şi administrativ” 59.

Imaginea deosebit de plastică lasă, desigur, să se întrevadă dinspre autor simţăminte greco-catolice la fel de puternice precum cele exprimate de

Grama sau Bunea cu mult timp înainte. Dincolo însă de aceasta, e greu chiar şi pentru cineva care e de acord cu ideea inexistenţei unei mitropolii române a Ardealului înainte de anii 1697 – 1701 să nu se gândească la posibilitatea ca Teodosie să-şi fi însuşit rangul de mitropolit al provinciei intracarpatice numai după excomunicarea lui Atanasie Anghel, cu titlu provizoriu, până la eventuala numire a unui nou vlădică ortodox. De altfel, însuşi primatele Kollonich protestase vehement, la acea vreme, împotriva tendinţelor „uzurpatoare” ale ierarhului muntean. De aceea, credem că argumentele care ar putea contrazice teoria fiinţării mitropoliei ortodoxe medievale în Transilvania nu se află, în niciun caz, în scrisoarea menţionată de Chindriş. Deosebit de

pertinentă este, în schimb, observaţia că diplomele leopoldine ale Unirii religioase, împreună cu reversalul semnat de Atanasie Anghel, alcătuiesc un izvor de drept care delimitează ferm, în veacul al XVIII-lea, comunitatea greco-catolică de starea foarte precară a Bisericii Ortodoxe, definită de autor, cu oarecare patimă, de-a dreptul „asiatică" 60.

Cu meritele şi scăderile sale, studiul Andreas Freyberger şi cronica sa despre români este în deplină consonanţă cu oscilaţia valorică uşor de altfel de sesizat în întreaga operă a lui Chindriş. Abilităţile sale speculative au fost generos exploatate în „radiografierea" manuscrisului iezuit, iar scenariile conturate de el ar putea oferi noi teme de abordat pentru istoriografia de perspectivă a Unirii religioase.

După cum s-a mai subliniat în analiza de faţă, consideraţii relativ consistente despre aderarea românilor la catolicism se află şi într-un alt studiu de-al său, intitulat Secolele Bibliei de la Blaj. Aici, Unirea religioasă este definită mai degrabă prin prisma valenţelor sale culturale, ca

„Recuperare cu semnificaţie aparte a spaţiului estic" 61. De pe poziţiile sale de specialist greco-catolic, autorul se declară pe deplin de acord cu inspirata caracterizare pe care o făcuse Freyberger transferului confesional românesc, cronicarul iezuit interpretând respectivul fenomen ca eschivă de la eşuarea în erezie a bisericii româneşti din Ardeal.

În mare, noua investigaţie a lui Chindriş repune în lumină aceleaşi aspecte ale cadrului general politico-social al derulării evenimentelor confesionale care fuseseră deja evidenţiate în studiul său anterior. Se începe iarăşi de la ascensiunea habsburgică de după 1683, se insistă asupra rolurilor extrem de importante ale lui Leopold I şi Kollonich în restructurarea religioasă a principatului ardelean, se reiterează semnificaţia deosebită a vizitei episcopului Atanasie Anghel la Viena etc62. Ca elemente de noutate tematică şi metodologică faţă de mai vechea

lucrare, ar fi de menţionat intercalarea în expunere a Unirii rutenilor ca experiment important pentru opţiunea confesională românească (trimitere la ruteni au mai făcut însă mulţi alţi autori), încercarea de a se demonstra că vlădica a avut voinţa necesară şi susţinerea populară pentru a desăvârşi actul aderării la Biserica Romei (problemele legate de susţinerea populară rămân, în pofida celor afirmate de autor, discutabile) şi ideea (fericită, de altfel) de a analiza vizita lui Atanasie Anghel la Viena mai cu seamă prin prisma consecinţelor sale culturale.

În ceea ce priveşte acest ultim aspect, se poate spune că cercetătorul clujean şi-a atins cu ingeniozitate obiectivele metodologice. Punând sub lupă declaraţia în 16 puncte pe care vlădica o semnase în capitala imperiului (un act încărcat de angajamente), Chindriş a creionat cu măiestrie componentele culturale ale Unirii religioase, pe care numeroşi alţi specialişti le-au tratat în grabă sau cu superficialitate. Din documentul vienez asumat de primul episcop greco-catolic al Transilvaniei, se insistă asupra articolului patru (privind distribuirea gratuită a catehismului românesc ce urma să fie tipărit în 1702, la Alba Iulia) şi asupra articolului

11 (în legătură cu întemeierea unei şcoli româno-latine, tot la Alba Iulia).

Pornind de la aceste repere esenţiale, se trece apoi la problema discuţiilor pe marginea înfiinţării şcolilor unite de la Haţeg şi Făgăraş, subliniindu-se că nu numai a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, ci toate documentele de căpetenie de la început şi de pe parcursul consolidării transferului confesional românesc acordă o atenţie deosebită factorului cultural. Inclusiv Bula „Ratio congruit” de mai târziu, din anul 1721, este caracterizată de Chindriş tot din această perspectivă şi, din acelaşi unghi, se formulează o nouă definiţie a Unirii, ca „desprindere de paupertatea culturală vecină cu barbaria realizată prin calvinizare” 63.

Ajungând la chestiunea calvinizării Bisericii Ortodoxe din Ardeal, autorul nu poate evita, ca majoritatea

istoricilor şi teologilor greco-catolici, să se războiască puţin cu acest subiect, aşa încât el reia un citat celebru al lui Iorga referitor la diferenţa dintre catolici şi reformaţi în ceea ce priveşte atitudinea lor faţă de „toleraţi”: „calvinii bătuseră din picior, ameninţau cu pedepse şi bătăi, catolicii propuneau, întrezăreau o eră de libertate şi lumină” 64. Analiza devine în acest punct evident părtinitoare, deoarece intoleranţa calvină este prezentată în antiteză cu masivele implicări ale

Romei şi ale Vienei în propăşirea culturii române din Ardeal. Cu toată doza de subiectivitate uşor de sesizat printre rânduri, rămâne interesantă şi de amplitudine motivaţia formulată de Chindriş pentru sprijinul cultural oferit de catolici românilor, sprijin pe care îl vede generat de nevoia imperiului şi a Sfântului Scaun de a găsi un partener de dialog în răsăritul

Note:

6610 Ibidem

61 Ibidem, studiul intitulat Secolele Bibliei de la Blaj, p.225 – 351

62 Ibidem

Ibidem

Nicolae Iorga, Sate şi preoţi din Ardeal, Bucureşti, 1902, p.176, apud Ioan

Chindriş, Cultură şi societate în contextul Şcolii Ardelene, p.230, nota 20

Europei. Din acest deziderat major, susţine el, ar deriva întregul efort al autorităţilor centrale de a-i alinia pe români la bogatele standarde catolice ale Contrareformei65.

Utilă pentru istoriografia Unirii religioase este şi tentativa autorului de a surprinde acţiunile lui Atanasie Anghel tot dintr-o perspectivă culturală, chiar cu riscul de a evidenţia şi părţi negative ale contribuţiei episcopului la concretizarea transferului confesional. Se arată astfel că, deşi inteligent şi abil, vlădica a pierdut, în timpul vizitei sale vieneze din 1701, la capitolul cultură, fiind neştiutor în problemele spiritualităţii romane (fapt pe care i-l

reproşează şi cronicarul Freyberger). De altfel, în punctul cinci al reversalului, el recunoaşte că este fără experienţă şi că mai are multe de învăţat, relativa sa ignoranţă făcând loc mult criticatei instituţii a teologului iezuit. A doua diplomă leopoldină a Unirii religioase surprinde de asemenea cu precizie carenţele culturale ale tinerei biserici şi ale păstorului ei, prin specificaţia că marile erori şi scandaluri care au zguduit clerul superior român îşi au originea în necunoaşterea dreptului canonic.

Admiţând existenţa câtorva pete cenuşii pe faţada transferului confesional, Chindriş revine curând la tonul tradiţional al literaturii greco-catolice, declarând ferm că Unirea religioasă a iniţiat un drum ascendent de la un zero cultural românesc, deoarece la 1700 nu exista în

Transilvania niciun român de formaţie culturală europeană66. Până şi pentru cei ce recunosc realul şi spectaculosul avânt cultural din primul secol al Unirii religioase afirmaţia e mult prea tranşantă, pentru că şterge cu buretele peste tot ceea ce a însemnat cultură românească medievală în

Transilvania (circulaţie de carte, tiparniţă, şcoli româno-calvine, cultură bisericească etc.). Chiar dacă urmele acestei culturi nu depăşesc dimensiunile unor mici oaze, ele nu pot fi cu totul desconsiderate.

În schimb, este relativ originală mica parte a studiului în care ni se prezintă cum au interpretat diversele forţe implicate în evenimentele confesionale ale anilor 1697 – 1701 aderarea românilor la catolicism. Sunt interesante, mai cu seamă, trimiterile la atitudinea iezuiţilor, care, se spune, au încercat la început să echivaleze greco-catolicismul cu catolicismul latin, înfruntând în demersurile lor chiar opoziţia Sfântului Scaun, partizan al ideii de unitate în diversitate a lumii catolice. Din această confruntare a ieşit învingător punctul de vedere al papalităţii, iar la nivelul diecezei transilvane unite, aceasta s-a reflectat prin faptul că unui episcop adept al latinizării ritului (Patachi) i-a succedat unul ataşat de ritul răsăritean

(Inochentie) 67. Ipoteza sugerată de autor este atrăgătoare şi îi pune din nou în lumină abilităţile speculative, deşi e greu de crezut că, cel puţin în primele faze ale Unirii religioase, s-ar fi manifestat vreo delimitare a strategiilor prozelitiste între papalitate şi ordinul iezuit.

Aprecierile lui Chindriş din studiul Secolele Bibliei de la Blaj în legătură cu evenimentele confesionale ale debutului celui de-al XVIII-lea veac se finalizează cu două concluzii. Prima este aceea că prin aderarea românilor la catolicism, Transilvania a întors faţa spre Europa68 (o afirmaţie oarecum exagerată, deoarece reintegrarea politico-economică şi socio-culturală a provinciei în spaţiul european nu se defineşte doar prin

Unirea religioasă), iar cea de-a doua reprezintă, în fapt, o reactualizare a opiniei lui Cotore, potrivit căreia opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel au marcat revenirea la credinţa romană69 (se dă astfel, iarăşi, fenomenului un sens naţional, pe care în realitate nu l-a dobândit decât după câteva decenii, într-o altă epocă, marcată de apariţia unui nucleu al intelectualităţii greco-catolice).

Cu inconstanţele deja amintite, lucrările cercetătorului clujean speculează extrem de bine sincopele suferite de numeroasele tentative istoriografice de reconstituire fidelă a complexelor etape ale Unirii religioase. Pe golurile neacoperite încă de cercetarea istorică, Ioan Chindriş ţese o agreabilă pânză a scenariilor plauzibile, punându-şi în valoare calităţile de filolog şi de investigator al culturii române. Bogate în ipoteze, dar mai vulnerabile în ceea ce priveşte rigoarea argumentaţiei, lucrările sale dezvoltă o formă mai puţin exploatată de interpretare a transferului confesional al „toleraţilor” ardeleni, şi anume interpretarea culturală, care se adaugă mai vehiculatelor interpretări istorice şi interpretări teologice.

Chiar dacă am avea în vedere numai considerentul din urmă, nu l-am putea omite pe acest autor din prezenta trecere în revistă a preocupărilor privind studierea Unirii religioase.

Să admitem că puţini dintre cei care au sondat mutaţiile intervenite în crezul românilor la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea au

Note:

Ibidem

Ibidem, p.245

67 Ibidem, p.252 – 253

68 Ibidem, p.259

69 Ibidem, p.264

avut curajul de a alătura raţiunii imaginaţia şi de a face, pe baza mărturiilor documentare, atâtea presupuneri viabile ca şi specialistul clujean. O

asemenea atitudine de abordare a problematicii ar părea, în esenţă, condamnabilă, dacă nu ar sugera noi direcţii pentru cercetările viitoare, or dintr-o atare perspectivă, propunerile lui Ioan Chindriş sunt extrem de fructuoase şi – vrând, nevrând – trebuie luate în seamă cu atenţie.

V.9. Maria Someşan

În opoziţie cu tendinţa manifestată de autorul clujean de „a broda”.

abil şi temerar pe marginea informaţiilor şi evenimentelor istorice, se situează metodologia marcată de excesivă moderaţie, care stă la baza redactării unei alte lucrări reprezentative pentru parcursul străbătut de istoriografia Unirii religioase în anii din urmă, anume cea intitulată

Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma, semnată de Maria

Someşan. Supusă unei lecturări grăbite, această întreprindere nu are nicidecum darul de a impresiona. Naraţiunea se derulează monoton, lipsesc opiniile proprii asupra subiectului supus dezbaterii, trimiterile bibliografice şi arhivistice sunt întotdeauna dintre cele de uzanţă, iar grija supradimensionată de a evita greşelile de apreciere şi de a formula numai constatări corecte conferă discursului, în numeroase porţiuni, un aspect de-a dreptul banal.

Deşi a fost publicat relativ recent, respectivul studiu, de altfel de considerabilă întindere, nu valorifică mai nimic din rezultatele cercetărilor de după 1989. Platitudinea metodologică şi stilistică a materialului, fundamentarea expunerii pe sursele informaţionale tradiţionale, precum şi specificul editurii care a publicat volumul ne determină să credem că avem de-a face cu un proiect de redactare animat de raţiuni educative. În paginile introductive, consacrate relevării intenţiilor care au motivat un asemenea travaliu, nu se fac precizări asupra eventualului caracter didactic al cărţii, accentul fiind pus pe dezideratul reparatoriu – mult prea general exprimat – al reconstituirii rolului major al Bisericii Unite în evoluţia societăţii româneşti moderne, după numeroasele şi întunecatele decenii totalitariste, care eliminaseră pe nedrept subiectele legate de greco-catolicism din câmpul istoriografic. În cele din urmă, din această năzuinţă generoasă, ambiţioasă şi îndrăzneaţă a rezultat un manual „cuminte”, fără tuşe inedite, util mai degrabă învăţământului teologic decât specialiştilor. Nimic mai sugestiv pentru a ne convinge iarăşi că voluntariatul şi hărnicia autorilor nu sunt nici pe departe însuşiri suficiente în lămurirea problematicilor sensibile şi complexe ce ţin de trecutul Unirii religioase.

Lucrarea are însă şi câteva calităţi care se cuvin a fi semnalate. În primul rând, ea se racordează exigenţelor unui tratat simplu şi onest, putând fi utilizată cu succes de către toţi cei interesaţi în a se familiariza cât mai repede şi mai eficient cu tematica. Datorită explicitărilor limpezi, detaliate şi detaşate, conţinutul este extrem de accesibil. Niciunul dintre momentele importante ale transferului confesional românesc nu este trecut cu vederea sau abordat superficial. Mai mult decât atât, toate documentele fundamentale referitoare la naşterea greco-catolicismului transilvănean sunt pe larg analizate şi ni se prezintă principalele teorii istoriografice privind autenticitatea sau falsitatea lor.

Demersul Mariei Someşan nu oferă soluţii, nu

îndreaptă greşeli şi nu tranşează controversele înverşunate asupra problematicii, dar sistematizează meticulos şi ierarhizează riguros roadele studiilor mai importante de la interferenţa secolelor al XIX-lea şi al XX-lea şi din perioada interbelică. Practic, se reactualizează cu luciditate dezbaterile întrerupte brutal în 1948 şi, chiar dacă, în stadiul de acum al cercetărilor, un atare demers pare desuet, el este făcut cu impresionantă seriozitate. În consecinţă, se poate afirma cu certitudine că, cel puţin din perspectiva popularizării subiectului, apariţia unei astfel de cărţi se impunea cu stringentă necesitate. Poate inutilă pentru specialişti, ea corespunde însă pe deplin nivelului public de receptare, ceea ce este de asemenea de apreciat.

Paginile care evaluează Unirea religioasă reflectă, după cum s-a mai precizat, un model caracteristic elaborărilor de natură didactică. Pentru ca fenomenul catolicizării „toleraţilor” ardeleni să fie bine înţeles, se conturează, într-o formă clasică, ambientul socio-politic şi confesional din provincie în perioada anterioară opţiunilor lui Teofil şi Atanasie Anghel.

Etapelor de dinaintea translaţiei de credinţă le este dedicat capitolul intitulat Situaţia religiei în Transilvania în secolele premergătoare Unirii cu Roma a Bisericii Române, în care, conform tipicului scrisului istoric greco-catolic, se acordă, desigur, o atenţie deosebită politicii de calvinizare şi consecinţelor ei. De altfel, această chestiune beneficiază de o tratare amplă, într-un subcapitol aparte, intitulat încercări de calvinizare a

Bisericii Române. Naraţiunea se derulează, în esenţă, după următoarele repere: tentativele de după Dieta de la Sibiu, din 1566, de introducere a ortodocşilor sub autoritate calvină; numirea unui episcop „valah” calvin în persoana lui George de Sângeorgiu, venit de la Vad; ameninţările Dietei de la Turda, tot din 1566, de a expulza pe cei ce refuză aderarea la Reformă;

hotărârea sinodului de la Teiuş, din 1567, de a introduce limba română în biserică; opoziţia manifestată de ierarhia superioară ortodoxă în faţa presiunilor

protestante; decizia păstorului Pavel Tordaşi şi a soborului său de a îndepărta, în 1569, preoţii care rămân ataşaţi de limba de cult slavonă, de a răspândi, din 1570, tipăriturile lui Coresi (Psaltirea şi Liturghierul) şi de a publica, tot în 1570, primul text românesc cu litere latine (o culegere de psalmi); dispoziţia arhiereului Mihai Tordaşi de a imprima Palia de la

Orăştie, tradusă după un text maghiar al lui Heltai; constrângerile maxime la care au fost supuşi „grecii” în timpul lui Ioan Sigismund Zâpolya, când au rămas fără vlădică propriu; detensionarea relativă de după 1571, datorată principilor Báthory, care au permis funcţionarea episcopiilor ortodoxe de la Vad şi Silvaş, dar cu drepturi de vizitaţii canonice limitate de prevederile dietale din 1588 şi 1593; actul lui Mihai Viteazul de a obliga Dieta să scutească preoţii „toleraţilor” de iobăgie (nu însă şi familiile lor); înfiinţarea Mitropoliei Bălgradului; împământenirea, pe parcursul veacului al XVII-lea, a obiceiului „ungerii” vlădicilor Ardealului în Ţara Românească, cu clauza validării lor de către principi; reluarea, pe coordonate mai ferme, a politicii de calvinizare (reimpunerea liturghiilor în limba română, eliminarea din biserică a tot ceea ce nu ţine de cuvântul

Bibliei, ci de tradiţii – interpretate de autorităţi ca superstiţii –, dezvoltarea şcolilor răsăritene reformate, tipărirea de texte protestante, sporirea atribuţiilor de îndrumare şi control ale superintendentului etc.); modificarea treptată a atitudinii factorilor de putere faţă de credinţa „valahilor” (în sensul că, deşi ei au fost menţinuţi sub supraveghere religioasă strânsă, li s-a tolerat, într-o oarecare măsură, ritul); eşecul strategiilor de convertire deplină a românilor (determinat, pe de o parte, de rezistenţa peste aşteptări pe care ei au opus-o în faţa presiunilor calvine şi, pe de altă parte, de imposibilitatea includerii lor masive în regimul privilegiilor constituţionale, aşa încât forurile politice au trebuit să se mulţumească doar cu soluţia raţionalizării credinţei ortodoxe); apariţia şi maturizarea ideii de unire

confesională a „toleraţilor” cu reformaţii, în pofida tuturor dificultăţilor generate de o asemenea intenţie (ea se raporta la proiectele grandioase ale lui Gabriel Bethlen de a alătura principatele şi de a le conferi un liant spiritual, mai ales că şi patriarhul Constantinopolului, Chiril Lucaris, vădea deschidere în faţa tezelor protestante); ordinul din 1624 al principelui privind abrogarea articolului de lege ce restrângea accesul în şcolile înalte numai la tinerii aparţinând naţiunilor privilegiate şi extinderea dreptului frecventării învăţământului superior până şi la categoriile iobăgeşti;

pătrunderea timidă a „grecilor” în colegiile de la Alba Iulia, Aiud, Cluj şi

Târgu Mureş (vezi cazurile cunoscuţilor studioşi români din şcolile catolice şi protestante, precum Buitul, Ivul, Kâjoni, Halici, Zoba din Vinţ, Atanasie

Anghel etc.); reactualizarea, tot de către Gabriel Bethlen, a măsurii lui

Mihai Viteazul de scutire a clerului ortodox de iobăgie; preocupările lui

Gheorghe Râkoczi I şi ale colaboratorului său, superintendentul Geleji

Katona István, privind modificarea ceremonialului răsăritean (repetatele lor exigenţe în legătură cu obligativitatea folosirii limbii române în biserică, desfiinţarea cultului icoanelor, combaterea superstiţiilor, reglementarea divorţurilor în funcţie de normele calvine, mai riguroase, propagarea catehismelor reformate, întemeierea de şcoli şi tipografii menite a cultiva doctrinele protestante, instituirea unor pedepse aspre pentru cei ce se opuneau trecerii „toleraţilor” la credinţa principilor ş.a.); reuşitele cultural-ecleziastice parţiale ale tacticii de „anexare” religioasă a populaţiei majoritare (demararea activităţii tiparniţei de la Bălgrad, în 1639, reeditarea

Cazaniei lui Coresi din 1581, publicarea Catehismului calvinesc, în 1640, a Noului Testament, în 1648, a Psaltirii, în 1651, şi a Scutului catehismuşului, în 1656,

implementarea unui protopopiat calvin printre

„Valahii” din comitatul Zarand, ridicarea bisericilor calvine din Lugoj şi

Caransebeş pentru „grecii” de acolo, revitalizarea şcolilor româneşti din

Lugoj, Caransebeş, Haţeg şi Făgăraş, unele existente încă din epoca lui

Ioan Sigismund, imprimarea cu litere latine a noului Catehism calvinesc, în 1648, cu contribuţia consistentă a banului Lugojului, viitorul principe

Acaţiu Baresai, care a contribuit, în 1657, şi la organizarea după model occidental a şcolii întemeiate de Suzanna Lorântffy, transferarea parohiilor răsăritenilor din Hunedoara, Haţeg, Orăştie şi Făgăraş de sub autoritatea lui

Simion Ştefan sub tutela directă a superintendentului şi restructurarea lor etc.); noile contururi ale tabloului religios românesc de dinainte de catolicizare, retrasate sub presiunea protestanţilor (cristalizarea unei masive comunităţi „valaho-calvine” în Banat, Haţeg, Hunedoara, Orăştie, Făgăraş şi pe Crişuri, supusă nemijlocit ierarhiei reformate); înăsprirea graduală a pretenţiilor principilor faţă de vlădicii „toleraţilor” (obstacularea fermă a legăturilor lor cu Ţara Românească, impunerea unor instrucţiuni în spirit calvin şi instalarea lui Simion Ştefan pe scaunul episcopal de-a dreptul de către principe, fără acordul mitropolitului de la Târgovişte); persecuţiile îndurate de Sava Brancovici, extrem de sugestive pentru relevarea intensităţii dominaţiei reformate asupra bisericii româneşti (deoarece vlădica refuzase să semneze condiţiile formulate de Geleji, mai târziu sabotase dispoziţiile primite de la Mihail Apari I în legătură cu întemeierea şcolilor protestante de la Alba Iulia şi Hunedoara, cu înfiinţarea tipografiei maramureşene şi cu înlocuirea preoţilor ataşaţi de limba slavonă, apoi nu ţinuse cont de avizul superintendentului în hirotonirile, numirile de protopopi, procesele şi vizitaţiile canonice efectuate şi în hotărârile sinodale adoptate, iar, mai mult decât atât, fratele său,

Gheorghe, devenise una dintre figurile proeminente ale luptei antiotomane, el a intrat, în cele din urmă, în dizgraţie şi, după ce soborul l-a destituit, a fost judecat, torturat şi închis la Vinţ); triumful politic al Reformei în faţa ortodocşilor

(înfrângerea uşoară a timidei opoziţii schiţate de vlădica Ioasaf, înlăturat în

1682); obedienţa zeloasă a noului responsabil al bisericii „toleraţilor” – notarul soborului, Ioan Zoba din Vinţ – faţă de normele calvine (a reconstruit tipografia de la Alba, distrusă de turci, şi a pus în funcţiune tiparniţa de la Sebeş, unde şi-a publicat lucrările Sicriul de aur şi Cărare pe scurt spre fapte bune, îndreptăţoare şi unde au mai apărut un Ceasloveţ şi un Molitvelnic, toate în limba română şi în spirit protestant);

Imposibilitatea clerului „grec” de a se debarasa prin propriile forţe, la finele veacului al XVII-lea, de „cătuşele” ideologice şi administrative reformate

(neputinţa lui Varlaam, care, deşi fusese „uns” la Bucureşti, în 1687, nu a pus stavilă constrângerilor, acceptând să-şi coordoneze eparhia sub îndrumarea conducătorului diecezei calvine) şi multe altele70.

E uşor de remarcat faptul că Mariei Someşan nu-i scapă niciuna dintre secvenţele esenţiale ale politicii confesionale de lungă durată promovate de autorităţile principatului vizavi de populaţia majoritară.

Atenţia ei faţă de detalii, în acest punct al analizei, este justificată de convingerea, împărtăşită de altfel de mulţi autori greco-catolici, că strategia

Note:

70 Maria Someşan, începuturile Bisericii Române Unite cu Roma, Bucureşti, 1999, capitolul I, Situaţia religiei în Transilvania în secolele premergătoare Unirii cu Roma a Bisericii Române, subcapitolul 6, încercări de calvinizare a Bisericii Române, p.23 – 31

calvinizării forţate, cu toate stăruinţele autorităţilor, nu a putut distruge tradiţiile, adică adevăratul sistem imunitar al organismului socio-spiritual românesc, care a

răspuns agresiunilor, atunci când i s-a ivit prilejul, optând tocmai pentru soluţia catolicizării. O atare perspectivă, frecvent subliniată în literatura de specialitate, eliberează Unirea religioasă de toate anatemele aruncate asupra ei de istoriografia ortodoxă, definind-o nu ca „act trădător”, ci, din contră, ca reacţie de însănătoşire şi fortificare a vechii credinţe.

Chiar dacă prezentarea atitudinii regimului princiar faţă de „toleraţi”.

nu conţine aspecte inedite, aliniindu-se unor puncte de vedere demult formulate în scrisul istoric, ea este suficient de amănunţită, bine structurată, se descifrează uşor şi încorporează toată informaţia de care un cititor mai puţin avizat ar avea nevoie pentru a înţelege corespunzător împrejurările şi factorii determinanţi ai catolicizării românilor. Obiectivitatea expunerii este asigurată şi prin modul echilibrat de evaluare a consecinţelor calvinizării, reliefându-se nu doar amprentele lor nefaste, ci şi cele care au dinamizat şi cizelat cultura noastră, ajutând-o să depăşească rigidele cadre medievale.

Capitolul de maximă relevanţă, prin prisma obiectivelor urmărite în studiul nostru, este cel intitulat Unirea cu Roma a Bisericii Române din

Ardeal. Sinoadele şi Diplomele de constituire. Mitropoliţii Teofil şi

Athanasie Anghel. Ca şi în capitolul anterior, şi aici analiza demarează într-o formă clasică, punctându-se evenimentele majore care au dus la schimbarea regimului politic: eşecul otoman de la Viena, contraatacul imperial, victoria de la Buda, tratativele iezuitului Dunod cu principele

Apari I, conflictele din Transilvania dintre partida nobiliară filogermană şi cea filoturcă etc. Se precizează, dacă mai era nevoie, că, în pofida spectaculosului reviriment militar austriac în răsăritul Europei, în provincia intracarpatică tulburările interne s-au domolit mult mai târziu, de abia după neutralizarea mişcării lui

Francisc Râkoczi al II-lea. Se insistă apoi asupra compromisurilor tactice ale diplomei leopoldine din 1691 şi asupra rapidităţii cu care Curtea vieneză a iniţiat acţiunile de revigorare a catolicismului ardelean. Se arată că programul de consolidare a credinţei romane în Transilvania viza, în primul rând, atragerea „toleraţilor" prin promisiunea îmbunătăţirii statutului lor, doar ei fiind capabili să încline balanţa socială de partea religiei favorizate de suveran. Astfel, partida calvină, extrem de reticentă faţă de noul stăpân, ar fi primit o nouă lovitură, spiritului ei naţional opunându-i-se internaţionalismul catolic, ce urma să beneficieze de un puternic suport demografic.

Acest plan, continuă autoarea, părea pe deplin viabil, deoarece conta pe reînnoirile spirituale de după Conciliul tridentin şi pe iscusinţa şi experienţa iezuiţilor. Ei urmau să întruchipeze vârful de lance al prozelitismului, cu atât mai mult cu cât cunoşteau foarte bine Ardealul, întemeiaseră aici misiuni şi şcoli încă din secolul al XVI-lea şi, chiar după ce ordinul fusese alungat din principat, câţiva călugări au continuat să activeze semiclandestin în zonă, ca parohi. Nu e deci de mirare că, la finele veacului al XVII-lea, iezuiţii au revenit în forţă şi, impunându-se prin formaţia lor umanistă de anvergură europeană, şi-au reluat treptat şi eficient travaliul didactic (în instituţia de învăţământ superior de la Cluj şi în şcolile de la Sibiu, Alba, Odorhei, Canta, Târgu-Mureş etc.), asumându-şi totodată sarcina deloc uşoară de a pregăti transferul confesional al românilor. Unirile anterioare de la Brest (1596) şi Uzhorod

(1646) fuseseră de mare ajutor în cristalizarea unei atitudini coerente faţă de „toleraţii" ardeleni, deja din 1664, un document iezuit exprimând speranţa convertirii cât mai grabnice a rutenilor şi „valahilor". Misionarii reputatului ordin erau conştienţi că randamentul catolicizării „grecilor".

depindea în măsură maximă de condiţia respectării ritului oriental şi, tocmai de aceea, aveau în vedere

instrucţiunea din 1669 a Congregaţiei de

Propaganda Fide, care le cerea ca bisericile de rit bizantin să fie absorbite pe baza hotărârilor Conciliului florentin71.

În opinia Mariei Someşan, proiectele referitoare la atragerea răsăritenilor din Ungaria şi Transilvania au devenit mai concrete în 1687, când iezuitul Francisc Ravasz a schiţat paşii ce urmau să fie făcuţi, ţinând cont de specificul local. Practic însă, adevăratul misionariat a demarat în

1692, iar în 1696, Francisc Szunyogh, înscriindu-se în strategia prozelitistă, a tradus şi publicat în limba română, la Târnavia, catehismul lui Canisius, folosind literele chirilice. În prelungirea fericită a meritelor pe care Ravasz şi Szunyogh le dobândiseră în propagarea în regiune a principiilor credinţei romane, s-a situat activitatea abilă a lui Baranyi, unul dintre cei mai persuasivi membri ai misiunii dacice, trimis la Bălgrad şi puternic susţinut de cardinalul Kollonich tocmai datorită calităţilor sale deosebite72.

Elogiind eforturile fructuoase ale triadei Ravasz-Szunyogh-Baranyi în a promova spiritualitatea „latină" în zonă, autoarea îşi exprimă nedumerirea în legătură cu poziţia critică adoptată de o parte a istoriografiei greco-catolice vizavi de iezuiţi şi de rolul lor în derularea evenimentelor religioase de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea. Considerând că acestui ordin i se datorează nu numai iniţiativa întemeierii Bisericii Unite, ci şi organizarea ei în etapa începuturilor şi că fără activismul, orizontul larg, simţul organizatoric şi şcolile harnicilor călugări, apropierea românilor faţă de Biserica Romei ar fi întâmpinat dificultăţi uriaşe, Maria Someşan ajunge la constatarea, oarecum simplistă şi exaltată, că istoria transferului confesional al „toleraţilor" s-ar fi scris mult mai greu în absenţa celor două volume întocmite de Nilles, care, după părerea ei, întruchipează, în cercetarea Unirii religioase, lucrarea „cea mai colorată, bogată, încărcată de

material arhivistic şi bine documentată” 73.

Respectiva afirmaţie se situează, prin entuziasmul ei exagerat, peste nota în general moderată a lucrării şi este, în aceeaşi măsură, stridentă şi banală. Stridentă, deoarece supraapreciază, fără argumente inedite şi suficient de convingătoare, aportul iezuiţilor la concretizarea proiectelor de catolicizare, în condiţiile în care cercetările consacrate acestui subiect nu sunt nici pe departe finalizate (se resimte încă acut nevoia unor informaţii suplimentare) şi pentru că întreprinderea temeinică a lui Nilles, deşi se numără printre cele mai citate titluri în studiile de specialitate, nu poate fi caracterizată ca o adevărată „Biblie” a începuturilor Bisericii Unite, conţinând destule pasaje care stârnesc încă îndreptăţite îndoieli. Banală, deoarece apologia eforturilor depuse de iezuiţi în convertirea „toleraţilor”.

s-a mai făcut în destule rânduri – totdeauna însă cu un elan nejustificat prin demonstraţii concludente – şi pentru că materialul documentar cumulat de

Nilles a impresionat deja cu multă vreme în urmă, prin cantitate şi calitate, istoriografia noastră confesională şi a fost atât de frecvent fructificat de autorii români, încât nu credem că se mai impune acum lăudarea lui. În loc de aceste rânduri exaltate şi inutile, poate ar fi fost mai oportune câteva atente trimiteri la cunoscutul plan Einrichtungswerk, de covârşitoare importanţă pentru pregătirea Unirii religioase în răsăritul imperiului – Note:

Ibidem, capitolul II, Unirea cu Roma a Bisericii Române din Ardeal. Sinoadele şi Diplomele de constituire. Mitropoliţii Teofil şi Atanasie Anghel, subcapitolul

1, Schimbarea regimului politic. Restaurarea catolicismului, p.32 – 35

despre care nu ni se spune nimic – sau la transferul confesional al

„Grecilor” din Partium, ca prolog la ceea ce s-a întâmplat cu românii din

Transilvania, o problematică de asemenea tratată în pripă.

De bine, de rău, odată conturat cadrul politico-religios premergător transferului confesional, Maria Someşan trece la analiza momentelor catolicizării. Această parte a expunerii debutează cu ideea că procesul aderării „toleraţilor” la Biserica Romei s-a derulat conform principiului iezuit „de sus în jos”. Ca atare, potrivit mărturiei lui Freyberger, Baranyi l-a lămurit întâi pe vlădica Teofil, iar apoi i-a convins pe protopopi, discutând cu fiecare în parte. Misionarul dacic de la Alba a fost foarte eficient, deoarece, scrie autoarea, a avut posibilitatea să avanseze o ofertă materială atrăgătoare, fundamentată pe promisiunile diplomei din 23

august 1692. Respectivul act – însoţit, imediat după emiterea lui, de instrucţiunile Congregaţiei de Propaganda Fide, care reglementau tacticile iezuite de convertire – era adresat tuturor uniţilor din imperiu şi evidenţia perspective deosebit de tentante. Făgăduind preoţilor „greci” catolicizaţi un statut similar celui al clerului „latin”, documentul prefigura consecinţe avantajoase pentru păstorii „toleraţilor”, precum eliberarea din iobăgie, pământuri parohiale, şcoli, înlăturarea tutelei calvine (o spaimă actuală încă atunci, având în vedere faptul că un document din 1697 păstra pentru superintendent titulatura de „episcop reformat al maghiarilor şi românilor din Ardeal”) şi altele, toate acestea în condiţiile fericite ale prezervării ritualurilor tradiţionale de botez, nuntă, înmormântare, pomenire a morţilor etc. Şi cu permisiunea conservării posturilor ortodoxe, a cultului icoanelor ş.a.m.d.74

Ar fi fost greu – ne dă de înţeles expunerea Mariei Someşan – ca, după îndelungata perioadă de persecuţii protestante, biserica românească să poată refuza generoasele propuneri, aşa încât Teofil – în urma celebrului său discurs, în care a insistat asupra vexaţiunilor calvine şi asupra abuzurilor principilor – a acceptat, împreună cu sinodul, cele patru puncte dogmatice, înscriindu-se astfel în modelul florentin de Unire, adică nefăcând concesii legate de modificarea

ritului, calendarului şi canoanelor şi neasumându-şi nicio condiţie suplimentară. În schimb – după cum reiese din protocolul sinodului, cuprins într-un manuscris al lui Baranyi şi reprodus de Nilles – clerul „grec” pretindea răspicat privilegiile recepţilor, case şi pământuri parohiale, ieşirea de sub controlul autorităţilor laice, dar şi o serie de drepturi pentru credincioşi, precum accesul la funcţii administrative şi la învăţământ şi altele. În consecinţa hotărârilor sinodului, în 21 martie 1697, Teofil pecetluia decretul Unirii, decizia fiind întărită printr-o scrisoare semnată de 12 protopopi, în 10 iunie 1697, şi trimisă lui

Kollonich75. Cu aceasta se încheia, consideră autoarea, prima etapă a îndelungatei mişcări politice revendicative româneşti.

O atare constatare supraliciteazǎ în mod eronat aspectele moderne ale transferului confesional, sugerând deja existenţa unui program politic ferm, într-o perioadă în care conştiinţa naţională mai avea de străbătut un parcurs relativ întins până la maturizare. De altfel, numeroşi alţi specialişti au făcut greşeala de a interpreta cererile din 1697 ale clerului superior ca evidenţe ale unor ambiţii politice formulate în interes naţional. Mentalitatea vremurilor respective, aşa cum se poate ea reconstitui din suma materialelor arhivistice de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea, ne îndeamnă însă să credem că dezideratele lui Teofil şi ale ierarhilor din jurul său exprimă mai degrabă năzuinţele de promovare socială ale elitelor româneşti (în special ale nobilimii mici şi mijlocii), pe care ele au încercat cu disperare să şi le împlinească pe durata întregului ev mediu. A extrage aceste năzuinţe din sfera lorelitară îngustă şi a le caracteriza ca definitorii pentru un spirit general de solidaritate etnică atunci, chipurile, gata cristalizat, înseamnă a prelungi nesănătos speculaţiile acerbei istoriografii naţionaliste de dinainte de 1989. E o chestiune metodologică şi stilistică deopotrivă, asupra căreia trebuie să se reflecteze mult mai serios în viitor.

În legătură cu evenimentele anului 1697, ni se mai precizează că nici protocolul soborului şi nici decretul de Unire nu s-au păstrat în formele lor originale. Copia protocolului figurează, după cum s-a mai amintit, într-un manuscris al lui Baranyi, iar decretul este pomenit în scrisoarea trimisă de cei 12 protopopi lui Kollonich, singurul act autentic al primei opţiuni a

„Valahilor” pentru catolicism. Se observă de asemenea că există câteva diferenţe importante între protocol şi decret, ultimul nemaiînscriind nici refuzul sinodului de a admite alte schimbări decât cele patru puncte dogmatice şi nici revendicarea accesului mirenilor la funcţii şi la învăţământ (eliminată, probabil, de consilierii iezuiţi, deoarece întruchipa

Note:

Ibidem, subcapitolul 2, Aderarea mitropolitului Teofil la Biserica Romană, p.35 – 38

obiective premature şi mult prea radicale). Exploatând aceste diferenţe, menţionează autoarea, ca şi faptul că majoritatea informaţiilor despre întâiul sobor al Unirii provin din surse iezuite (cu excepţia misivei protopopilor din 10 iunie 1697, unicul înscris autentic), istoriografia ortodoxă, prin reprezentanţii ei mai agresivi, a ajuns chiar să susţină că sinodul nu a avut loc, totul fiind o plăsmuire a „latinilor”. În cele din urmă.

Teofil s-a stins în vara anului 1697 şi – datorită temerilor stârnite de deciziile sale în rândurile nobilimii maghiare conservatoare şi printre ortodocşii ataşaţi de tradiţie – ipoteza lui Freyberger, potrivit căreia vlădica ar fi fost otrăvit, se poate lua în considerare76.

Partea lucrării dedicată perioadei în care Atanasie Anghel s-a aflat în fruntea diecezei româneşti a Ardealului se deschide şi ea după tipicul vechilor cercetări, prin prezentarea câtorva referinţe legate de biografia şi personalitatea noului arhiereu. Astfel, se arată că el era de origine nobilă, că, anterior numirii în scaunul eparhial, fusese călugăr, că studiase o vreme la şcoala reformată din Alba Iulia (un enunţ nedovedit încă n.n.), că nobilimea

protestantă l-a sprijinit consistent pentru a prelua conducerea episcopiei, că se hirotonise cu mare fast la Bucureşti şi că acolo primise un îndreptar programatic în 22 de puncte, semnat de mitropolitul Teodosie şi de patriarhul Ierusalimului, Dosoftei, care ataca folosirea limbii române în biserică şi îl avertiza pe tânărul vlădică să nu se lase influenţat de „latini” şi să restabilească tradiţia ortodoxă77 (în treacăt fie spus, câteva studii valoroase au demonstrat că această instrucţiune cuprindea nu atât măsuri anticatolice, cât din cele direcţionate mai degrabă împotriva calvinismului n.n.).

Apoi, atenţia Mariei Someşan se focalizează asupra presiunilor uriaşe la care era supus Atanasie Anghel, prins între ortodoxia munteană, partida calvină şi tot mai puternica tabără catolică. Lămurit de persuasivul Baranyi, el a ales soluţia de a se adresa împăratului, cerând recunoaşterea oficială a transferului confesional şi, implicit, a bisericii româneşti. Protestele nobilimii reformate, în bună parte anulate cu măiestrie de Baranyi, nu au reuşit să schimbe mersul firesc al evenimentelor, soldându-se doar cu obţinerea unui amendament imperial de principiu, potrivit căruia

„Valahilor” li se acorda libertatea de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne ataşaţi crezului lor strămoşesc. În 14 aprilie 1698, suveranul a trimis Guberniului documentaţia şi dispoziţiile procedurale privind recunoaşterea Unirii „toleraţilor” cu Biserica Romei. Stupefiate, autorităţile provinciale au recurs la diverse tertipuri spre a tărăgăna executarea ordinelor Curţii, exasperându-l pe cardinalul Kollonich într-o asemenea măsură, încât, în 2 iunie 1698, el i-a îndemnat pe „greci” să înainteze plângeri ori de câte ori intenţia lor de a trece la catolicism era curmată de forurile politice locale. În această reacţie a primatelui Ungariei, autoarea vede, exagerând din nou cu naivitate aspectul naţional al problematicii, unul dintre primele drepturi câştigate de români, din şirul celor ce vor fi cu greu dobândite în epoca modernă, şi anume dreptul de petiţionare78.

Naraţiunea ajunge, altfel destul de coerent, la secvenţa sinodului proclamării Unirii, din octombrie 1698. Documentul adoptat aici, subscris de 38 de protopopi, consemna declaraţia categorică a trecerii la credinţa romană, desigur cu condiţia păstrării obiceiurilor răsăritene, a ceremonialului, canoanelor, posturilor, calendarului şi sărbătorilor tradiţionale. Maria Someşan precizează în continuare că, numărându-se printre actele fundamentale ale transferului confesional, nici această proclamaţie nu a scăpat de critica antiunioniştilor. Pe baza observaţiei potrivit căreia cele patru puncte dogmatice acceptate figurează doar în traducerea latină a documentului, chipurile întocmită ulterior, Crişan şi

Densuşianu au contestat vehement legalitatea hotărârii sinodale, demonstrând că protopopii prezenţi la sobor au fost amăgiţi şi că, în fapt, lor nici nu li s-ar fi expus clauzele florentine. Oricum, completează autoarea, respectivele articole doctrinare constituiseră esenţa discuţiilor din sinodul lui Teofil, ele erau deja bine cunoscute de clerul român şi nu reprezentau „o invenţie", după cum aprecia un ultrapartizan purtător de cuvânt al frontului istoriografic ortodox, Popovici79.

În cele ce urmează, ni se subliniază faptul că decizia lui Atanasie

Anghel a reaprins flacăra indignării Stărilor. Până şi romano-catolicii transilvăneni socoteau că, în acel moment, primirea „toleraţilor" în Biserica

Romei era inoportună. În consecinţă, în 1699, atât Statul „latin" al

Note:

76 Ibidem

Ibidem, subcapitolul 3, Mitropolitul Atanasie Anghel. Prima Diplomă leopoldină, p.38 – 41

Ibidem

Vezi, în acest sens, George Popoviciu, Unirea Românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I, Lugoj, 1901, p.64

Ardealului, cât şi preoţii romano-catolici din secuime,

alăturându-se nobilimii conservatoare, au protestat împotriva transferării confesionale a

„Valahilor” şi au solicitat menţinerea statu-quo-ului constituţional. Aflat într-o asemenea conjunctură nesigură, vlădica a încercat să-şi consolideze situaţia şi a solicitat insistent o nouă confirmare juridică pentru biserica sa, pe care de altfel a şi primit-o sub forma primei diplome leopoldine a Unirii religioase, din 16 februarie 1699, semnată de suveran, de Kollonich şi de vicecancelarul transilvan, Kâlnoky. Actul era adresat tuturor catolicilor de rit oriental din imperiu şi, practic, relua reglementările anterioare, dintre ele un mare interes stârnind, desigur, punctele referitoare la scutirea preoţilor uniţi de iobăgie şi la egalizarea statutului lor cu cel al clerului recept. După cum era de aşteptat, Dieta a tărăgănat şi publicarea acestui document şi a schiţat o nouă eschivă, trimiţând un memoriu la Curte, în 14 iulie 1699, în care demonstra că politica de atragere a „toleraţilor” înspre Biserica Romei era dăunătoare echilibrului general al provinciei şi periclita sistemul constituţional atât de bine susţinut de diploma imperială din 1691. Nici de data aceasta monarhul nu s-a lăsat impresionat şi, în 6 august 1699, a dispus răspicat recunoaşterea mutaţiilor confesionale survenite în ultimii ani. În fine, pusă în faţa faptului împlinit, Dieta a publicat, în 8 septembrie

1699, prima diplomă a Unirii, dar a solicitat Guberniului să atenueze pe cât posibil efectele ei. Ca atare, s-a dispus limitarea numărului preoţilor greco-catolici la doar doi parohi în satele mari şi unul în cele mici şi s-au fixat condiţii severe de hirotonire a lor, introducându-se clauza restrictivă a obligativităţii absolvirii şcolilor „latine”. Bineînţeles că aplicarea acestor măsuri gândite pe plan local restrângea – indirect, dar spectaculos – aria transferului confesional, aşa încât Atanasie Anghel a replicat vehement, declarând, în memoriul său din 30 septembrie 1699, că nu mai recunoaşte nici autoritatea Dietei şi nici cea a Guberniului, supunându-se numai directivelor emise de împărat şi de

Kollonich80.

Se poate aprecia că Maria Someşan a surprins bine etapa desfăşurării sinodului de proclamare a Unirii religioase şi a emiterii primei diplome leopoldine a transferului confesional al „toleraţilor" ardeleni, ca şi frământările care au decurs din aceste momente majore ale începuturilor

Bisericii Greco-Catolice. Un singur aspect lipseşte din ansamblul analizei, şi anume cel teologic. Nu ni se spune nimic despre modul în care metamorfozele dogmatice (de altfel, puţine atunci) au fost înţelese şi conştientizate de către clerul şi credincioşii „greci", naraţiunea rezumându-se la a puncta doar acceptul formal al primirii doctrinelor romane, cel împlinit prin hotărârile sinodale. Autoarea pare mai puţin interesantă de ce a fost în sufletele şi mintea oamenilor, de la vlădică până la cel mai umil mirean, de zbuciumul şi de căutările lor. Sigur că un asemenea sondaj ar fi fost unul extrem de dificil şi că semnalele foarte rare dinspre conştiinţele individuale ale epocii se lasă descifrate cu maximă parcimonie. Dar ele există totuşi (vezi, spre exemplu, anchetele dispuse de autorităţile principatului în legătură cu receptarea catolicismului în comunităţile româneşti) şi, tocmai pentru că sunt atât de sporadice, trebuie exploatate intens. Procedând altminteri, Unirea religioasă nu se lasă privită decât ca o confruntare a unor forţe politice şi ca expresie a intereselor statale, or această imagine este departe de adevăr.

Fragmentul dedicat sinodului din anul 1700 pune accentul tot pe componenta politică a transferului confesional. Sunt trecute în revistă marile grupări din provincie care se opuneau includerii „valahilor" în

Biserica Romei, respectiv nobilimea calvină, patriciatul săsesc şi chiar o parte a Statului catolic, şi se arată că ele au sprijinit, direct sau subteran, rezistenţa ortodoxă faţă de Atanasie Anghel şi protopopii din jurul său, acuzând totodată la Curte caracterul conjunctural al Unirii religioase şi nesinceritatea celor ce au îmbrăţişat-o.

Supus atâtor presiuni, vlădica a acţionat cum nu se poate mai potrivit şi a convocat un sinod de mare reprezentativitate, spre a evidenţia că credinţa romană este dorită de toţi

„Toleraţii". Astfel, în 4 septembrie 1700, la Alba Iulia s-au prezentat 54 de protopopi, peste 1500 de preoţi şi câte trei credincioşi din fiecare aşezare, hotărârile lor urmând să fie luate în numele tuturor celor de rit grec81.

Tributară din nou clişeelor istoriografice de dinainte de 1989, autoarea apreciază că acest sobor a depăşit cadrul strict religios, întruchipând prima întrunire cu semnificaţie politică a românilor şi întâia lor manifestare ca naţiune. Din punctul nostru de vedere, dacă ţinem cont de mentalitatea epocii, e mai degrabă de crezut că, organizând un sinod atât de larg, episcopul unit şi-a propus să urmeze modelul puternic al adunării Stărilor, în ideea că, dând curs voinţei tuturor stărilor „greceşti" din principat – unele privilegiate (vezi nobilimea mică şi mijlocie), altele nu – va conferi mai multă legitimitate actului său. Planul de a convoca o „Dietă" mai mică.

Note:

Maria Someşan, op. cit., capitolul II, subcapitolul 3, p.38 – 41

Ibidem, subcapitolul 4, Marele Sinod din anul 1700, p.41 – 43

constituită în bună parte din cei excluşi din sistemul constituţional şi derulată după şablonul celei oficiale, dădea credibilitate sporită întreprinderilor sale. E, să recunoaştem, o perspectivă mai curând juridică, socială şi confesională decât una naţională.

Oricum, ni se spune mai departe, s-a acceptat în unanimitate decizia de Unire, deşi, într-o primă fază, hunedorenii calvinizaţi, sibienii şi braşovenii s-au opus. La sugestia comandantului militar al Transilvaniei, contele Rabutin de Bussy, şi a iezuitului Neurautter, Atanasie Anghel a plecat la Viena, spre a prezenta Curţii hotărârile sinodului, însoţit de vicarul său, Meletie, de Neurautter şi de provizorul eparhiei, Ştefan Raţ.

Odată ajuns acolo, vlădica a fost confruntat cu penibilele reclamaţii formulate împotriva sa de duşmanii din principat (i se reproşa oportunismul, frivolitatea, dezinteresul manifestat în problema şcolilor, contactele prea strânse cu ortodoxia munteană etc.). Susţinut de Neurautter, el a demontat punctual acuzaţiile şi a risipit îndoielile care planau asupra sa, supunându-se apoi rehirotonirii. După depăşirea acestor etape umilitoare, a fost „uns" ca episcop de către Kollonich, bucurându-se curând şi de confirmarea papală, şi i s-a acordat, printre alte onoruri, şi demnitatea de consilier imperial. Ceremonia solemnă de instaurare care i-a fost organizată de „latini" la Alba Iulia, în iunie (desfăşurată potrivit gustului baroc al epocii), şi masiva participare asigurată evenimentului

(fuseseră convocaţi – scria Freyberger – reprezentanţi de frunte ai Statului romano-catolic şi ai clerului recept, demnitari, iezuiţi şi peste o mie de preoţi „greci") erau menite a avertiza adversarii Unirii că nu mai exista loc de întoarcere. De altfel, întreaga acţiune fastuoasă a fost interpretată ca o intolerabilă sfidare de către partida calvină82.

Întrerupându-şi firul naraţiunii, Maria Someşan se simte datoare, pe bună dreptate, să insiste asupra consecinţelor extrem de importante ale negocierilor purtate de ahiereul unit la Viena. Ea ne relevă faptul că şirul de compromisuri acceptate aici au fost, în fond, benefice pentru tânăra biserică. În schimbul obligaţiilor asumate, vlădica a cerut asigurări ferme privind respectarea privilegiilor diplomei din 1699 şi a reuşit să extindă discuţiile chiar şi înspre sfera drepturilor credincioşilor. Nu e mai puţin adevărat că preţul plătit pentru îngăduinţele smulse Curţii a fost scump. El a consimţit să rupă relaţiile cu ortodoxia extracarpatică, să se subordoneze arhiepiscopiei de la Strigoniu (un rău necesar, deoarece astfel se evita tutela bisericii „latine" din Ardeal) şi să se situeze sub îndrumarea spirituală a consilierului iezuit, căruia i-a recunoscut calitatea de

„causarum auditor generalis”. În admiraţia ei exagerată faţă de activitatea eficientă a iezuiţilor, autoarea consideră că măsura instituirii teologului se impunea stringent, pentru că preoţii nu erau familiarizaţi cu noile principii, dogme şi instituţii, însuşi Atanasie Anghel studiind într-o şcoală calvină.

Compătimindu-i pe consilierii călugări pentru misiunea grea pe care au avut-o de împlinit în mijlocul unei ierarhii ignorante, Maria Someşan recunoaşte totuşi că pe măsură ce Biserica Greco-Catolică s-a maturizat, rolul lor, iniţial oportun, a devenit treptat redundant, de aici trăgându-se antipatia manifestată faţă de ei în istoriografie83.

Departe de noi tentaţia de a nega, asemeni altora, valenţele spirituale constructive ale instituţiei teologului iezuit. Având însă în vedere faptul că ea a contribuit din plin la deplasarea pe nesimţite a Unirii religioase dinspre forma ei florentină înspre şabloanele tridentine, mult mai riguroase, şi că sunt în curs de derulare câteva studii complexe şi competente dedicate tocmai acestei problematici a descifrării aportului iezuiţilor la succesul proiectelor de convertire de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea, ni se pare firesc să manifestăm reţineri în a ne alinia perspectivelor apologetice. Şi încă o observaţie: nu ni se aduc decât precizări superficiale legate de subiectele teologice dezbătute în sinodul din anul 1700 şi pe parcursul vizitei vieneze a lui Atanasie Anghel, deşi ele sunt esenţiale pentru buna înţelegere a tot ceea ce s-a întâmplat în perioada

1697 – 1701.

Împrejurările emiterii celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii, conţinutul şi consecinţele ei beneficiază de o tratare aparte. Se subliniază că actul din 19 martie 1701 reflecta discuţiile de la Viena şi că, spre deosebire de prima diplomă, documentul se referea numai la Biserica Unită din Transilvania, incluzând pentru credincioşi – probabil la solicitarea episcopului şi a

protopopilor – prevederi surprinzătoare prin generozitatea lor. Paragrafele înscrisului imperial reconfirmau eliberarea din iobăgie, reafirmau egalitatea socio-juridică a clerului „grec” cu cel „latin”, reglementau succesiunea la scaunul diecezan, interziceau utilizarea catehismelor calvine, anulau posibilitatea unirii răsăritenilor cu religiile protestante, dispuneau întemeierea unor şcoli româneşti la Alba Iulia.

Haţeg şi Făgăraş, impuneau preoţilor câteva norme morale şi de comportament etc. În şirul punctelor elaborate pentru propăşirea catolicismului de rit oriental, de maximă relevanţă erau cel de-al treilea

(legat de extinderea privilegiilor câştigate mai demult de cler şi asupra credincioşilor) şi cel de-al cincilea (referitor la instituirea teologului iezuit şi la stabilirea atribuţiunilor lui) 84.

Punctul al treilea al diplomei a declanşat un interes enorm în istoriografia Unirii religioase şi în cea consacrată mişcării naţionale (unii autori l-au definit chiar ca pe o adevărată „Magna Carta” a românilor ardeleni n.n.) şi de aceea, Maria Someşan face comentarii suplimentare atente asupra lui. Ea scrie că, deşi acest articol era de neaplicat la vremea respectivă datorită caracterului său de-a dreptul revoluţionar, el a avut un rol politico-naţional enorm, precedentele pe care le-a creat constituind tot atâtea argumente pentru mişcarea revendicativă iniţiată mai târziu de

Inochentie Micu. Prin eventuala sa intrare în vigoare, paragraful ar fi creat o a patra naţiune privilegiată în principat, una cu reprezentare dietală consistentă, provocând astfel prăbuşirea sistemului constituţional.

Conştientă de pericole, Curtea nu a vrut sau nu a putut să-l concretizeze, aşa încât, după ce s-a izbit de vehementul refuz al Dietei în a-l aplica, suveranul l-a abandonat, în pofida faptului că documentul imperial înscria negru pe alb obligaţia punerii lui în practică.

Datorită conţinutului ei primejdios din punctul de vedere al Stărilor, diploma a trecut printr-o serie de

întâmplări ciudate. A fost prezentată

Dietei încă în martie 1701, a întâmpinat o opoziţie categorică din partea reprezentanţilor naţiunilor privilegiate (după cum reiese din autobiografia cancelarului Nicolae Bethlen), totuşi s-a publicat, ulterior s-a citit la ceremonia instalării lui Atanasie Anghel în fruntea diecezei unite, apoi s-a rătăcit în timpul mişcării lui Francisc Râkoczi al II-lea (oricum, se pare că punctul trei se radiase deja din text, deoarece prevederile mai târzii ale

Dietei cu privire la statutul Bisericii Unite nu se refereau decât la drepturile clerului), Inochentie Micu a căutat-o fără succes, Grigore Maior a contestat-o (în dorinţa sa de a demola fundamentul juridic al instituţiei teologului iezuit), Şcoala Ardeleană a ezitat în a o recunoaşte, istoriografia a ignorat-o o perioadă îndelungată, Bunea nu s-a îndoit de existenţa ei în forma reprodusă de Nilles şi, în fine, în 1938, a ieşit la lumină în colecţia de manuscrise de la Muzeul Brukenthal, identică cu varianta publicată de

Nilles.

Dacă pe această cale întortocheată punctul trei a fost eludat, nu acelaşi lucru se poate spune despre punctul cinci, care s-a întărit şi aplicat prin reversalul din 7 aprilie 1701. Astfel, instituţia teologului iezuit a început să funcţioneze pe baze legale şi, prin eforturile lui Neurautter şi Baranyi, a avut chiar un randament foarte bun. Ba mai mult, se pare că unul dintre primii îndrumători spirituali din cadrul reputatului ordin, Francisc

Szunyogh, a fost atât de eficient, încât sinodul l-a desemnat ca şi succesor al lui Atanasie Anghel, demnitate pe care el a refuzat-o cu modestie85.

Inspirată procedura autoarei de a expune, în paralel cu desfăşurarea evenimentelor, soarta documentelor constitutive ale Bisericii Unite şi de a puncta dezbaterile mai importante din literatura de specialitate cu privire la autenticitatea sau falsitatea lor. În acest mod, chiar dacă lucrarea nu reuşeşte să capteze interesul cercetătorilor, din cauza moderaţiei metodologice şi stilistice excesive, a

argumentaţiei banale şi a numeroaselor locuri comune pe care le încorporează, ea câştigă, în schimb, calităţile unei utile şi bine structurate întreprinderi didactice şi de popularizare. În perioada actuală, marcată încă – atât în palierul politic, cât şi în mentalul public – de tradiţionalele reticenţe faţă de greco-catolicism, demersul Mariei Someşan de a face accesibilă cu onestitate problematica

Unirii religioase este, repetăm, fără îndoială necesar.

Adversarii transferului confesional beneficiază şi ei de o analiză substanţială în cadrul cărţii. Sunt reinventariate toate grupările care s-au opus deciziilor lui Atanasie Anghel, respectiv nobilimea calvină, patriciatul săsesc, Statul romano-catolic şi „valahii", preoţi şi mireni, ataşaţi puternic de credinţa lor strămoşească. Cei din urmă nu au ezitat, înspăimântaţi de perspectiva catolicizării, să se înroleze în armata rebelă a lui Francisc

Râkoczi al II-lea, iar victoriile ambiţiosului principe au reprezentat un adevărat dezastru pentru Unirea religioasă. Nici chiar după ce imperialii au redevenit stăpâni pe situaţie, nu s-a reuşit catolicizarea în totalitate a comunităţilor româneşti, aşa cum îşi propusese iniţial Curtea. Pe Pământul

Crăiesc şi, în general, în sudul Ardealului, unde se resimţea influenţa saşilor evanghelici şi se stabiliseră legături strânse cu spaţiul extracarpatic, proiectele de convertire schiţate de „latini" aveau puţine şanse de reuşită.

Note:

Ibidem, subcapitolul 5, A doua Diplomă leopoldină, p.43 – 46

Ibidem

Vârful de lance al rezistenţei ortodoxe se afla în Ţara Bârsei, în mâinile românilor şi macedo-românilor din Schei şi ale negustorilor

Companiei greceşti din Braşov. Fermitatea lor, într-un fel impresionantă, s-a manifestat şi cu ocazia ceremoniei bălgrădene de instalare a lui

Atanasie Anghel în scaunul episcopal, când un preot

şi doi negustori braşoveni au împiedicat intrarea alaiului festiv în biserică. În prelungirea frondei lor s-au situat apoi plângerile lui Nagyszegi, fostul secretar al lui

Teofil şi Atanasie Anghel, înaintate Guberniului în numele preoţilor din

Schei, Zărneşti, Tohan şi Râşnov, al negustorilor din Braşov şi al câtorva parohi din Făgăraş. El a încercat cu disperare să refacă ierarhia ortodoxă, înfiinţând în acest sens un „consiliu director", alcătuit atât din preoţi cât şi din mireni. Întemniţat la Sibiu, împreună cu cel care îi gravase sigiliul, a continuat fără teamă să redacteze memorii către autorităţi şi, prin atitudinea sa, a determinat mulţi credincioşi răsăriteni să se alăture trupelor lui

Râkoczi.

Se reliefează detaliat, în această parte a studiului, sprijinul mai mult sau mai puţin mascat pe care Biserica reformată l-a acordat reacţiilor

„Toleraţilor" de respingere a catolicismului. Se specifică faptul că primele parohii româneşti opozante au fost cele din jurisdicţia calvină a Hunedoarei şi că zece preoţi „valahi" din zona Haţegului, îndemnaţi de protestanţi, au redactat o petiţie către guvernator, solicitând rămânerea sub tutela directă a episcopului calvin. Au refuzat de asemenea catolicizarea, alături de mulţi alţii, şi nobilii români din mediul patronat de reformaţi al Făgăraşului, de unde, nu întâmplător, proveneau, de altfel, şi cunoscutul Ioan Ţirca şi protopopii săi agitatori. Spectrul prăbuşirii transferului confesional l-a determinat pe Atanasie Anghel să facă apel la ajutorul lui Kollonich, a cărui intervenţie, soldată cu arestarea lui Ţirca, nu a avut darul de a linişti spiritele, deoarece „rebelul" a evadat, s-a refugiat la Colegiul reformat din

Aiud, iar apoi şi-a pierdut urma într-una dintre parohiile hunedorene aflate sub protecţia cancelarului Bethlen. Îl vom regăsi deosebit de activ în timpul mişcării lui Râkoczi, când va ocupa temporar scaunul lui Atanasie

Anghel86.

Analiza Mariei Someşan nu omite a ne prezenta şi o

altă componentă remarcabilă a frontului anticatolic, şi anume ortodoxia munteană. Suntem înştiinţaţi că mitropolitul Ţării Româneşti a avut o reacţie târzie faţă de mersul evenimentelor confesionale ardelene, de abia în 1702, Teodosie dojenindu-l pe vlădica Transilvaniei pentru deciziile sale, fără însă a-l excomunica. În ceea ce îl priveşte pe Brâncoveanu, el a sperat până în ultimul moment că va putea bloca Unirea religioasă, drept pentru care, în

1701, a donat domeniul Merişanilor, după cum bine se ştie, diecezei

„Greceşti” de peste munte. Este de asemenea extrem de cunoscut episodul intervenţiei sale la Curtea imperială pentru cauza ortodocşilor ardeleni, prin intermediul ambasadorului englez la Constantinopol, William Paget. Mai drastic şi-a expus poziţia patriarhul Constantinopolului, Calinic, care l-a excomunicat pe Atanasie Anghel, scrisoarea lui şi misiva acuzatoare a lui

Teodosie fiind consemnate în opera lui Freyberger. Nemaiavând cale de întoarcere, episcopul unit al Transilvaniei şi sinodul său au proclamat, în

1702, independenţa bisericii lor faţă de mitropolia extracarpatică şi au contestat vehement tentativa lui Teodosie de a prelua şi titulatura de vlădică al Ardealului, utilizată de arhiereul muntean în corespondenţa sa cu

Atanasie Anghel. Kollonich s-a implicat şi el în dispută, o epistolă a sa avertizându-l pe Teodosie că orice acţiune necugetată, iniţiată împotriva

Unirii religioase de către Ţara Românească, ar risca să aibă consecinţe diplomatice neaşteptat de grave. Argumentul cardinalului trebuie să fi fost decisiv, deoarece, treptat, presiunile ortodoxe dinspre spaţiul extracarpatic s-au diminuat.

După trecerea în revistă a principalelor forţe care au încercat să neutralizeze, într-o primă etapă, proiectele prozelitiste derulate de „latini”.

În principat, autoarea îşi focalizează analiza asupra spectaculoaselor răsturnări de situaţie din timpul mişcării

lui Francisc Râkoczi al II-lea. Se subliniază faptul că agitaţiile anticatolice s-au intensificat din anul 1703 şi că, pe fondul victoriilor obţinute de nobilimea răsculată, imperiul a pierdut mult teren, restrângându-şi controlul doar asupra teritoriilor dimprejurul

Sibiului, Braşovului şi Sebeşului. Într-o atare conjunctură, Dieta de la Alba

Iulia şi-a declarat fidelitatea faţă de insurecţie şi l-a recunoscut pe Râkoczi ca principe al Transilvaniei. Succesele rebelilor, ca şi promisiunile lor referitoare la restaurarea ortodoxiei şi, mai ales, la eliberarea „toleraţilor".

din iobăgie au determinat masive înrolări româneşti în tabăra antihabsburgică. Uneori – scrie Maria Someşan, reluând câteva clişee dragi istoriografiei noastre – contribuţia „valahilor" la rezistenţa armată a partidei ardelene conservatoare s-a manifestat prin atitudini de-a dreptul eroice (vezi faptele de arme ale căpitanilor Dragu şi Ciuruia, ale

Note:

Ibidem, subcapitolul 6, Adversarii Unirii, p.46 şi urm.

locotenentului Vasile Balla, ale haiducilor Bucur Câmpean, Gligor Pintea.

Vasile Fekete etc.). Însă nici situaţia dezastruoasă a „latinilor" şi nici măcar ocuparea scaunului diecezan „grecesc" de la Bălgrad de către Ţirca – cu substanţialul sprijin al calvinilor – nu au putut anihila ataşamentul unei părţi a clerului de rit oriental faţă de catolicism, nu mai puţin de 35 de protopopi şi preoţi protestând împotriva instalării în fruntea eparhiei româneşti a noului vlădică agreat de reformaţi87.

Se surprind apoi, în linii generale, toate accentele acute ale perioadei de maximă instabilitate din timpul tulburărilor iniţiate de Râkoczi.

Naraţiunea vizează contraofensiva imperială declanşată în anul 1705, confruntarea de la Jibou, refugiul principelui răzvrătit, hotărârea Dietei din decembrie 1705 de a se reveni la statutul de dinainte de insurecţie al

provinciei, reocuparea Transilvaniei de către insurgenţi, proclamarea solemnă a lui Râkoczi ca principe de către Dieta din martie 1707 şi, în sfârşit, tranşarea definitivă a conflictului de către Curte, în 1711. Parcursul confuz al bisericii româneşti în aceşti ani a fost, desigur, profund marcat de oscilaţiile fronturilor. În consecinţa războiului, sinodul dominat încă de partizanii lui Ţirca îl constrânsese pe Atanasie Anghel să semneze o declaraţie de revenire la ortodoxie, dar, la scurtă vreme după încheierea soborului, el şi-a anulat decizia88.

După câteva succinte trimiteri la etapa încheierii conflictului, respectiv la tratativele nobilimii răsculate cu ţarul şi la protecţia pe care imperiul otoman s-a străduit să o asigure conducătorului rebeliunii, se revine la problemele transferului confesional al „toleraţilor" şi se ajunge la concluzia că greco-catolicismul transilvan fusese în mare parte distrus de proiectele ambiţioase ale lui Râkoczi, atât de puţin ancorate în realitate, încât includeau între fantasmagoriile lor până şi varianta unei uniri religioase cu Ţara Românească. Impresionantă ne apare constatarea autoarei că destinul catolicismului românesc s-a aflat de la bun început în umbra factorilor politici şi că această situaţie tristă s-a menţinut timp de peste două secole, până la desfiinţarea arbitrară a Bisericii Unite89.

Nu se poate spune că Maria Someşan ar fi încercat să treacă prea repede peste convulsiile sociale, politice şi de conştiinţă pe care opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel le-au generat, cu sau fără îndreptăţire, în rândurile etniei majoritare din Transilvania, aşa cum au procedat, cu relativă stingherează, numeroşi alţi reprezentanţi ai istoriografiei unite. Ea nu evită să se refere la consecinţele aspre şi, dintr-o anume perspectivă, chiar tragice ale procesului de aderare a românilor la Biserica Romei, ba mai mult decât atât, nu ezită să preia în demonstraţie, uneori abundent, acele argumente ale scrisului istoric ortodox pe care le consideră viabile.

Astfel, deşi nici această parte a analizei nu conţine

elemente interesante pentru specialişti, expunerea structurându-se tot pe repere generale şi de detaliu arhicunoscute, lucrarea câştigă totuşi în obiectivitate şi în puterea ei de convingere, ceea ce, să recunoaştem, este remarcabil.

Amplul capitol consacrat Unirii religioase se încheie cu un subcapitol cu tentă didactică, dedicat debuturilor programului cultural-educativ al

Bisericii Greco-Catolice. Se precizează că sinodul din iunie 1702 schiţase deja proiectul întemeierii unei şcoli româneşti la Alba Iulia, hotărâse trimiterea câtorva tineri uniţi la instituţiile catolice de învăţământ de la

Târnavia, Viena şi Roma şi discutase posibilitatea restaurării tipografiei bălgrădene. Planurile însă nu s-au concretizat şi, pe moment, ierarhii români au fost nevoiţi să se mulţumească cu reeditarea de către iezuiţii clujeni a catehismului lui Canisius (în traducerea românească a lui

Gheorghe Buitul) şi cu distribuirea gratuită printre „valahi” a variantei româneşti a catehismului lui Baranyi, tipărită la Alba, în 1702. Treptat, măsurile adoptate pentru mai buna instruire a clerului „grec” au devenit mai eficiente şi, referindu-se la ele, autoarea elogiază din nou activitatea iezuiţilor şi pune în lumină valorile principale, în opinia ei admirabile, promovate de educaţia lor: internaţionalismul (care – scrie Maria Someşan

— Ulterior li s-a reproşat), lipsa de discriminare din şcolile lor (ni se spune că pe lângă aptitudinea de a-i atrage pe cei bogaţi şi influenţi, ei au avut şi capacitatea de a descoperi şi promova elite intelectuale din toate straturile societăţii), evaluarea inteligenţei ca unic criteriu reprezentativ pentru indivizi, preocuparea pentru cultivarea spirituală a săracilor, selecţia riguroasă a competenţei, specializarea profundă pe domenii de activitate

(comparabilă ca randament – se susţine în lucrare – cu „orientarea profesională” de astăzi), erudiţia etc. Aceste principii formative erau întru totul respectate şi cu succes vehiculate de un corp didactic meticulos selecţionat (în

respectiva ordine de idei şi spre mai buna înţelegere a problematicii, ni se oferă ca model un curriculum vitae al unui profesor iezuit din provincia Austria). Se adaugă apoi că şcolile lor din Transilvania erau atât de prestigioase, încât atrăgeau nu numai români de peste munţi, ci şi tineri din Grecia, Macedonia şi Bulgaria. Cea mai bună reputaţie şi-o câştigase, desigur, Colegiul iezuit din Cluj, cu un rol major în formarea elitelor noastre de veac XVIII (deja din 1703, aici se aflau la studii 45 de tineri „valahi"), dar intens frecventate de către uniţi sau chiar de către ortodocşi erau şi alte gimnazii ale ordinului (spre susţinerea afirmaţiei, ni se prezintă o statistică a prezenţei româneşti la gimnaziul catolic de la

Bistriţa) 90.

Se specifică în continuare că includerea uniţilor ardeleni în sistemul de burse catolice – oferite, tot prin grija iezuiţilor, de către Kollonich, de către fundaţia episcopului „latin" Jâny sau de către cea a lui Leopold I

(reunite, în cele din urmă, în fundaţia janyano-leopoldină) – a permis accesul românilor la şcoala superioară catolică a Târnaviei, la

Pazmaneum-ul vienez, la Colegiul Urban al Congregaţiei de Propaganda

Fide de la Roma şi, mai târziu, la Sancta Barbara din Viena (un seminar central al greco-catolicilor din imperiu) sau la Colegiul grecesc Sfântul

Atanasie de la Roma91. Nimic mai sugestiv pentru a ne da seama că Unirea religioasă, cu toate bunele şi relele ei, s-a transformat repede, dincolo de toate laudele sau criticile care i-au fost aduse, în componenta poate cea mai activă a începuturilor epocii moderne româneşti.

Citind rândurile, de altfel bine scrise, ale Mariei Someşan despre aportul iezuiţilor la formarea „intelighenţiei" noastre de veac XVIII, suntem nevoiţi să reiterăm aici o observaţie pe care am mai făcut-o referitor la tendinţa ei de a exacerba contribuţia renumitului ordin la realizarea şi maturizarea Unirii religioase. Nu contestăm rolul uriaş al gimnaziilor, colegiilor şi

seminarelor iezuite din interiorul sau exteriorul principatului în consolidarea elitelor intelectuale româneşti, nici calitatea şi eficienţa programelor de studiu şi a politicii lor didactice, dar aceasta nu ne împiedică să remarcăm că şi în şcolile altor ordine călugăreşti (e drept, mai puţine) sau în instituţiile protestante de învăţământ (neagreate de stat, aflate într-o acerbă concurenţă cu cele catolice şi, tocmai de aceea, constrânse să-şi modernizeze, să-şi dinamizeze şi să-şi flexibilizeze procedurile educaţionale), tinerii „valahi" erau acceptaţi la studii, în secolul al

XVIII-lea, fără mari restricţii92. E o precizare necesară pentru reconstituirea completă a oportunităţilor formative de care au beneficiat „toleraţii" în deceniile de după transferul lor confesional.

Redactată conform şabloanelor istoriografiei greco-catolice de dinaintea anului 1948, lucrarea nu putea exploata decât sursele arhivistice şi bibliografice clasice, nepreluând mai nimic din metodologiile actuale de investigare a Unirii religioase şi nevalorificând decât cu totul întâmplător rezultatele cercetărilor din ultimul deceniu. Ca atare, se revine la exploatarea documentelor publicate de Cipariu, Bariţ, Hurmuzaki, Iorga.

Lupaş şi Wessely şi la fructificarea bine cunoscutelor sinteze şi studii ale lui Fiedler, Bariţ, Crişan, Bunea, Popovici, Şotropa, Lapedatu, Iorga.

Lupaş, Pâclişanu, Cartojan şi Albu, se fac trimiteri la autori maghiari frecvent citaţi în literatura de specialitate, precum Janeso Benedek şi I.

Toth-Zoltân, se reiau aceleaşi mărturii contemporane sau apropiate evenimentelor la care s-a apelat deseori în investigaţiile anterioare, şi anume cele ale lui Cserei, Bethlen, Freyberger şi Illia, se recurge la cărţi şi articole căzute deja în desuetudine, ca şi cele semnate de Ferdinand von

Zieglauer, Karl Fabritius şi Pokoly József, se reiterează consideraţii ale lui

Şincai şi Maior, readuse până la saturaţie în discuţie

de cercetările mai vechi, şi se foloseşte abundent, într-un stil demult consacrat, travaliul lui

Nilles. Banalitatea suportului informaţional al analizei este sporadic compensată de perspicacitatea cu care s-au intercalat în naraţiune câteva date oportune, extrase din impresionanta colecţie documentară

Monumenta Comitialia Regni Transsylvanniae (1540 – 1699).

Din punctul de vedere al celor care au pătruns cu competenţă şi cu un instrumentar istoric şi teologic adecvat în profunzimile doctrinare, politice, sociale, culturale şi de mentalitate ale Unirii religioase, întreprinderea

Mariei Someşan pare, desigur, anacronică, dacă nu chiar inutilă. Raportată, spre exemplu, la sinteza lui Pâclişanu sau la cea coordonată de Aloisie

Tăutu, lucrarea întruchipează o copie palidă a unui discurs istoriografic pe cale de a apune. Dată fiind însă conjunctura actuală – marcată încă, în virtutea unui spirit naţional greşit înţeles, de cele mai diverse contestări ale meritelor istorice, ale statutului şi ale drepturilor patrimoniale câştigate cu atâta trudă de Biserica Greco-Catolică pe parcursul celor trei secole de

Note:

90 Ibidem, subcapitolul 7, începuturile programului cultural-educativ al Bisericii Unite, p.51 şi urm.

Vezi Remus Câmpeanu, Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea, Cluj-Napoca, 1999, passim existenţă zbuciumată – se resimte acut nevoia ca, pe lângă adâncirea cercetărilor, să se facă şi o propagandă mai bună, în toate palierele societăţii româneşti, pentru cauza uniţilor. Atent explicitată, bine structurată şi uşor de lecturat, cartea începuturile Bisericii Române Unite cu Roma are calităţile necesare împlinirii unui asemenea obiectiv.

V.10. Greta Miron

Deşi poticnelile în tradiţionalism persistă, după cum s-a văzut, pe alocuri, este îmbucurătoare constatarea că,

de acum, prin generaţia tinerilor istorici (majoritatea clujeni şi blăjeni), cercetările focalizate asupra trecutului ecleziastic au luat o cu totul altă turnură. În etapa actuală, câteva valoroase lucrări de doctorat au schimbat în mare măsură perspectivele asupra problematicii transferului confesional românesc, în sensul unei integrări profunde a evenimentelor provinciale în istoria central-europeană, adică acolo unde ele îşi au de fapt locul. Printre cei puţini care se încadrează cu rezultate meritorii în noua orientare istoriografică se numără şi Greta Miron.

Beneficiind de excepţionala îndrumare a academicianului Pompiliu

Teodor, specialista clujeană şi-a concentrat atenţia, de la bun început, asupra segmentelor umbrite ale evoluţiei bisericilor româneşti din

Transilvania. Studiile şi articolele ei 9 părivitoare la etapele incipient9 e4 ale coagulării reţelei şcolare confesionale93, la formarea elitei clericale94, la complexele raporturi dintre greco-catolici şi ortodocşi în lumina ideii de toleranţă care a marcat o bună parte a celei de-a doua jumătăţi a veacului al

XVIII-lea95, la desfăşurarea şi efectele importante ale unor sinoade şi

Note:

Greta Miron, Şcoală şi identitate confesională. Instituţionalizarea şcolară în eparhia unită de Alba Iulia-Făgăraş în secolul al XVIII-lea (până la Ioan

Bob), în „Cultura Creştină”, Serie nouă, V/2002, nr. 1 – 2, p.173 – 183

Idem, Quelques remarques sur la formation de l'elite ecclésiastique orthodoxe.

Le caz de l'Institut théologique de Sibiu, în „Colloquia”, Cluj-Napoca.

III-IV/1996 – 1997 [2000], nr. 1 – 2, p.45 – 64

Idem, Greco-catolicism şi ortodoxie în Transilvania celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea. Repere în definirea ideii de toleranţă, în „Anuarul vizitaţii canonice96, la influenţele catolicizării asupra mentalului

rural şi, în general, asupra conştiinţei de sine a românilor97, la istoria administrativă sau instituţională a diecezei unite din Ardeal98 etc. au compensat lipsuri reale, de o inconfortabilă persistenţă în scrisul nostru istoric. De remarcat sunt de asemenea contribuţiile aduse la reactualizarea unor importante repere din literatura istorică legată de Unirea religioasă. Analizele ei axate pe punctarea critică a modului în care paginile reprezentanţilor Şcolii

Ardelene sau ale unor istorici ortodocşi de prestigiu, precum Ioan Lupaş sau Silviu Dragomir, s-au raportat la momentul catolicizării românilor ardeleni induc multă prospeţime şi originalitate în această complexă tematică istoriografică99.

Lucrarea de doctorat semnată de Greta Miron, intitulată Unirea religioasă şi românii din Transilvania. Evoluţia instituţională, religioasă şi culturală. 1697 – 1780, tratează într-un spectru larg cauzalităţile fenomenului orientării „toleraţilor" transilvăneni înspre Biserica Romei.

Balanţa dintre motivaţia internă şi cea externă a catolicizării înclină, evident, în favoarea ultimei, definind opţiunile lui Teofil şi Atanasie

Anghel ca episoade ale unui ciclu politic şi religios – când agresiv, când

Note:

Institutului de Cercetări Socio-Umane Târgu Mureş", Târgu Mureş, ÎI/1999.

96 p.104 – 115

96 Idem, Actele sinodului de la 1700, în „Altera", Târgu Mureş, ÎI/1996, nr. 2, p.166 – 170; Idem, O vizitaţie canonică în comitatul Clujului sub episcopul Grigore Maior, în vol. Studii istorice. Omagiu profesorului Camil Mureşan, [coordonator Nicolae Edroiu], Cluj-Napoca, 1998, p.183 – 196

97 Idem, Unirea religioasă şi conştiinţa de sine a românilor, în „Altera", ÎI/1996, nr. 4, p.171 – 184

98 Idem, Le synode de doyenne dans l'Église greco-catholique du Transylvanie pendant le XVIIIe siècle, în vol.

Church and Society în Central and Eastern Europe, [editori Maria Crăciun şi Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1998, p.55 – 67;

Idem, Instituţia consistoriului în biserica greco-catolică transilvană în secolul al XVIII-lea, în vol. Spiritualitate transilvană şi istorie europeană, [editori Iacob Mârza şi Ana Dumitran], Alba Iulia, 1999, p.319 – 325

99 Idem, Unirea religioasă în istoriografia românească. I (Şcoala Ardeleană), în „Studia Universitatis «Babeş-Bolyai»", Seria „Historia", Cluj-Napoca, XXXVIII/1993, nr. 1 – 2, p.187 – 196; Idem, Ioan Lupaş – istoric al unirii religioase, Ibidem, XXXVI/1991, nr. 1 – 2, p.101 – 109; Idem, Silviu Dragomir – istoric al unirii religioase, în „Revista istorică", Bucureşti, III/1992, nr. 5 – 6, p.599 – 604 etc.

regresiv – de dimensiuni europene. Nimic din ceea ce s-a întâmplat în principatul estic în veacul al XVIII-lea nu poate fi înţeles, în opinia autoarei, fără o amplă trimitere la „Reconquista" catolică, la înnoirea promovată conform normelor tridentine şi la experienţele unirilor de la

Brest şi de la Uzhorod, aceste consistente jaloane externe alimentând, ulterior, opoziţia clerului răsăritean din Ardeal împotriva protestantismului.

E clar deci, susţine indirect Greta Miron, că drumul catolic ales de ierarhii

„Toleraţi" face parte dintr-un amplu proces european şi că orice studiu serios trebuie să pornească de la reliefarea fenomenului respectiv.

Apropiindu-se gradual de anii Unirii religioase transilvane şi de spaţiul provinciei, specialista clujeană rămâne cantonată, pe bună dreptate, tot în sfera argumentaţiilor externe, subliniind influenţa decisivă a crucialului document Einrichtungswerk (cu partea Ecclesiasticum, conturată de Kollonich) în relansarea proiectelor prozelitiste înspre nord-est, direcţie în care o mână de pioni importanţi – dirijaţi de Monastelli şi de Iosif de Camillis – încercau să concretizeze strategiile gândite

pentru un teritoriu frontalier. Temeinic, pas cu pas, discursul autoarei atinge momentul emiterii diplomei imperiale pentru rutenii uniţi, o oportună ocazie de a ni se specifica faptul că prevederile conţinute aici se vor regăsi mai târziu în actele publicate pentru românii ardeleni, ceea ce reflectă, de fapt, coordonatele unei politici religioase pe termen lung a Curţii

100 vieneze.

De abia după precizarea cadrului extins în spaţiu şi timp care a modelat evenimentele ardelene, studiul ajunge la investigarea argumentelor interne ale Unirii religioase. Analiza celor petrecute în provincie se deschide cu anul 1697 şi se derulează fără precipitare, dar nu se ia în dezbatere opţiunea lui Teofil până când nu sunt semnalate eforturile eşuate ale lui Iosif de Camillis de a-şi reorienta propaganda înspre Ardeal, micile succese prozelitiste din Crasna şi primele percepţii ale ofensivei „latine" în arealul confesional extracarpatic, unde, într-o firească replică, se pune în mişcare literatura anticatolică101. Cu aceeaşi atenţie la detalii, se trece în

Note:

100 Idem, Unirea religioasă şi românii din Transilvania. Evoluţia instituţională, religioasă şi culturală. 1697 – 1780, [teză de doctorat în manuscris], Cluj-Napoca, 1998, capitolul III, Contrareforma şi românii. O nouă putere, o nouă biserică, p.23 – 47

101 Ibidem revistă prima Unire din Transilvania, o rezultantă a tratativelor cu iezuiţii, survenită după o îndelungată perioadă de aşteptare şi tatonare.

În optica Gretei Miron, şedinţele sinodului din februarie 1697 relevă în suficientă măsură cum a perceput clerul „toleraţilor" transferul confesional: ca pe o modalitate rapidă şi eficientă de a bloca tentativele de calvinizare, de a concretiza arzătoarele dorinţe de schimbare şi de a împlini un program revendicativ destul de ferm conturat, ce se va amplifica pe parcursul secolului al XVIII-lea. Totul părea posibil, în condiţiile în care subiecţii interpretau pactul într-un spirit florentin, ca

parteneriat, pe baza celor patru puncte negociate între două biserici egale.

În acest punct al investigaţiei, autoarea revine cu îndemânare la dimensiunea europeană a proiectului de catolicizare. În fond, scrie ea, în centrul şi răsăritul continentului avem de-a face cu aceeaşi tipologie a unirilor, uniformitatea fiind asigurată de iezuiţi, cărora Propaganda le pretindea realizarea unor asimilări dogmatico-jurisdicţionale, nu rituale, liturgice sau disciplinare. Mai mult decât atât, şi în privinţa scopurilor urmărite de elitele ortodoxe, asemănările unirilor sunt evidente: peste tot, ierarhii bisericii răsăritene au sesizat în transferul confesional un mănunchi de mijloace pentru punerea în practică a aspiraţiilor lor politice, pentru ameliorarea situaţiei lor materiale şi pentru câştigarea unui nou statut social. Doar odată cu trecerea clerului de la etapa acceptării unirilor la cea a asumării lor, bisericile greco-catolice se vor individualiza şi îşi vor aglutina identitatea.

Desigur, similitudinile nu se opresc aici. Capacitatea preoţimii ortodoxe de a-şi negocia dogmele releva, observă Greta Miron, nu numai în întinsul spaţiu punctat de diverse uniri, o reală criză a conştiinţei religioase. Printre manifestările ei clare în Transilvania s-a numărat şi declaraţia din finalul şedinţei a doua a sinodului lui Teofil, care şi-a excedat limitele religioase, promovând pentru întreaga comunitate a

„Toleraţilor" obiective sociale îndrăzneţe, cu valoare de program revendicativ maximal. Extrem de ancorată în laic, gândită din timp şi lipsită de echivoc, declaraţia aspira spre ţinte de neatins în epocă, aşa încât ea s-a modificat în mare măsură în varianta finală. Nu e deci de mirare că, în documentele de unire, semnate ulterior de Teofil şi de protopopii care nu participaseră la sinod, se renunţase la programul revendicativ maximal.

În continuare, autoarea ne spune că, oricum, spiritul florentin al pactului părea că nu se diluase, iar într-un plan al justificărilor de conştiinţă, Unirea religioasă se definea

ca o reîntoarcere la integritatea de demult a Bisericii Romei. Dacă opţiunea românească nu avea încă ecou la

Viena, ea a consemnat, în schimb, primele reacţii ale Stărilor, manifestate printr-un proces intentat lui Teofil, acuzat de comportament imoral. În condiţiile în care problema înlăturării sale devenise o prioritate şi în mediile muntene, vlădica Ardealului s-a stins în împrejurări suspecte, lăsând ca iniţiativa sa să capete valoarea unui test pentru cele ce vor urma102.

Prea puţine de comentat critic în acest subcapitol dedicat paşilor incipienţi ai transferului confesional din Transilvania. Argumentaţia bogată, inserţia îndemânatică a etapelor derulate în cadrul proiectului de catolicizare şi judicioasa cumpănire a influenţei factorilor interni şi externi în desfăşurarea evenimentelor acoperă micile scăpări de redactare, inerente unui travaliu de asemenea anvergură.

Partea referitoare la anul 1698 este la fel de bine închegată ca şi cea anterioară. Pentru cercetătoarea clujeană, anul 1698 s-ar defini ca unul al noutăţilor şi al „primelor iniţiative” manifestate în condiţiile intensificării propagandei iezuite. Printre ele, mai importante ar fi: un nou episcop

(Atanasie Anghel, agreat de Stări şi consacrat la Bucureşti, după ce i s-a impus acceptarea unei instrucţiuni care denota, deocamdată, o mai mare teamă faţă de calvinizare decât faţă de catolicizare); primele precizări ale

Curţii vizavi de Unire (printre care şi rezoluţia din 14 aprilie, întâia tentativă vieneză de încurajare oficială a catolicismului în principat, o încercare – anulată pe moment de opoziţia Stărilor – de a integra conceptul şi ideea de unire în dreptul de stat şi în cel bisericesc); prima acţiune de promovare deschisă a greco-catolicismului în Ardeal de către Kollonich

(prin documentul din 2 iunie, dar, de-altfel, enciclica sa reflecta un al doilea discurs al imperiului – axat pe ideea de aderare la Biserica Romei pe baza celor patru puncte –

şi corecta rezoluţia imperială din 14 aprilie care nu pomenea decât de primatul papal) etc103.

După noutăţile şi „primele iniţiative” de mai sus, analiza se focalizează asupra sinodului din octombrie 1698, căruia i se acordă importanţa cuvenită. Logica înlănţuirii faptelor sugerează de la sine că

Note:

Ibidem, subcapitolul Primele mărturisiri. Enunţarea programului maximal

103 Ibidem, subcapitolul Un nou început, un nou protagonist, o nouă biserică pe cale de a se naşte acordul celor 38 de protopopi pentru transferul confesional, în condiţiile specificate încă din februarie 1697, reflecta, în fond, la nivel de elite, succesul unei propagande catolice coerente şi eficiente. E adevărat că sinodul punea limpede în lumină dezideratele clerului şi marca o reuşită, dar, observă atent Greta Miron, el exprima totodată oarecare derută, destule sentimente confuze şi tentaţia de a oscila între nou şi tradiţional.

Admirabilă ni se pare hotărârea autoarei de a nu repune în discuţie originalitatea manifestului de Unire redactat cu această ocazie. Actul a stârnit destule patimi inutile şi, în acest sens, e binevenită consideraţia că, trecând peste critica documentului (care nu se poate face decât tot cu vechile argumente), prin context şi prin reacţiile stârnite, sinodul a dobândit trăsăturile unui eveniment real, iar declaraţia şi-a relevat faţetele de autenticitate. Una peste alta, concluzia pronunţată în subcapitol e că avem de-a face cu o unire „clasică”, în spirit florentin, condiţionată ecleziastic şi secular, cu accent pe ceea ce trebuia să se păstreze, iar solicitarea consacrării episcopului de către patriarhul din imperiu sugerează că noii adepţi ai catolicismului nu urmăreau desprinderea totală de ortodoxie, ci mai degrabă o lentă metamorfozare a statutului lor, prin raportare la tradiţia răsăritului104.

Cu câteva referiri succinte la încăpăţânarea Dietei de a ignora deciziile clerului românesc, fapt care a amplificat

solicitările de legitimare a tinerei episcopii, specialista clujeană încheie „radiografia” anului 1698, impresionând prin sobrietate, acribie şi capacitate de sinteză. Obţinând un echilibru perfect în evaluarea valenţelor politice, sociale, teologice şi mentale care au influenţat desfăşurarea fenomenelor istorice, cumpănind riguros între semnificativ şi nesemnificativ, între ansamblu şi detaliu, Greta

Miron recompune un tablou complex, cu o migală şi o răbdare de care puţini autori au dat dovadă.

Partea următoare a analizei respectă criteriul cronologic şi evidenţiază caracteristicile anului 1699, considerat un an al disputelor. Pentru că l-a definit aşa, autoarea îşi grupează materialul legat de această perioadă sub semnul mai multor conflicte. Primul, cel mai important, a fost cel dintre exigenţele formulate de Curte în diploma Unirii, emisă – nu întâmplător – chiar în ziua ratificării tratatului de la Karlowitz (actul, ca sinteză a tuturor tratativelor, declaraţiilor şi dispoziţiilor de până atunci, întruchipa spiritul enciclicei anterioare a lui Kollonich şi conceptul său de transfer confesional, ignora manifestele clerului „tolerat” din 1697 şi 1698, avea destinatari multipli în plan etnic, dar venea în întâmpinarea revendicărilor româneşti postsinodale, în scopul de a-i atrage pe preoţi înspre Biserica

Romei), şi lipsa de apetenţă a Stărilor în a respecta metodologia de aplicare a acestui document (manifestată prin tărăgănări, anchete, restricţii, limitări etc.). Al doilea conflict, la fel de puternic, a fost cel dintre actorii puternici şi activi ai proiectului de catolicizare, Kollonich şi Apoi (ei au susţinut organizarea unui sinod în luna mai, pentru aducerea la cunoştinţa ierarhilor români a diplomei imperiale a Unirii şi au beneficiat de ajutorul lui

Rabutin în stăvilirea reacţiilor adverse), şi aceleaşi Stări (care, speriate de amploarea prozelitismului – între timp, prin Puncta Leopoldina, se acordaseră mari privilegii şi romano-catolicilor în viaţa publică –, urmăreau să blocheze „dezertările” româneşti printr-o nouă anchetă). În

sfârşit, al treilea conflict, şi el major, l-a constituit cel dintre Stări şi

Atanasie Anghel (e vorba de o primă controversă publică între cele două tabere, vlădica încercând să se opună fără succes – în sinodul din septembrie – celei de-a doua anchete dispuse de Stări şi îndemnând la nesupunere faţă de autorităţile principatului) 105.

În pofida păienjenişului de conflicte de tot felul, anchetele ordonate de Dietă în scopul sondării dorinţei de catolicizare a spaţiului rural au avut loc şi rezultatele lor sunt cu măiestrie speculate de cercetătoarea clujeană.

Ni se dezvăluie, în descrierea ei, o lume până atunci tăcută, mascată şi împestriţată de diverse solidarităţi, ancestrale sau de moment. Răspunsurile sătenilor (interogarea preoţilor şi a laicilor s-a făcut separat), uneori naive, alteori vădind un oarecare simţ politic, uneori supuse, alteori uşor ameninţătoare, denotă o puternică ancorare în tradiţie şi o generalizată confuzie între lege şi rit. Faptul însă că se înregistrează opinii şi atitudini variate – de la respectul faţă de clerul superior, până la ameninţarea lui deschisă în cazul „dezertării" – dă imaginea unei societăţi în plină diferenţiere, parţial disponibilă schimbărilor care vor veni106.

E de apreciat inspiraţia autoarei de a grupa evenimentele anului 1699

pe o logică scară a conflictelor, ordonate în funcţie de amplitudinea lor. În situaţia de neevitat a unei abundenţe informaţionale, specifică cercetărilor serioase, expunerea ei devine astfel mai accesibilă, iar structurarea optimă a materialului arhivistic şi bibliografic contribuie din plin la descifrarea facilă a acestui şir de „secvenţe" din „filmul" Unirii religioase.

Anul 1700, demonstrează Greta Miron în următorul subcapitol, a fost măcinat intens de efectele conflictelor anterioare, care au degenerat într-o gravă criză a catolicizării. Pe de o parte, opoziţia îndârjită a protestanţilor, contrabiserica iniţiată de Ţirca, stindardul egalităţii de statut social fluturat de calvini în faţa

„toleraţilor” care se vor uni cu ei şi succesele reformate din Haţeg, iar pe de altă parte, protecţia militară iluzorie acordată de imperiu tinerei episcopii l-au adus pe Atanasie Anghel la marginea prăpastiei. Abil, vlădica şi-a căutat salvarea într-o atitudine duplicitară. A

recurs şi la ajutorul „latinilor”, solicitând lui Kollonich să definească mai clar Unirea ecleziastică (spre a arăta credincioşilor că modificările de rit impuse de calvini erau mult mai dezavantajoase pentru români decât o aderare formală, în spirit florentin, la Biserica Romei), dar nici nu a refuzat oferta venită dinspre Muntenia (moşia Merişanilor şi 6.000 de galbeni) 107.

În lumina profundei crize pune autoarea şi sinodul din septembrie.

Adunarea, prin participarea celor 54 de protopopi, îşi propunea să asigure opţiunii pentru catolicism o extensiune care să confere imunitate în faţa tuturor tentativelor demolatoare. Mai mult decât atât, se dorea şi asigurarea protecţiei calitative pentru noua dieceză, prin trecerea de la etapa mărturisirilor de credinţă la cea a organizării ecleziastice. Declaraţia adoptată aici a fost una extrem de simplă. Ea nu mai specifica clauza menţinerii ritului grec, o problemă ce urma să fie precizată în constituţiile sinodale de mai târziu. S-au conturat, în schimb, obiective superioare, printre care cele privind stabilirea unor măsuri de a impune confesiunea în conştiinţa publică, prin modelarea identităţii ei în raport cu experienţele religioase anterioare, schiţarea unei politici anticalvine coerente etc. Dornic de a se integra cât mai rapid în sistemul religios al provinciei şi de a atinge parametri normali de funcţionare, clerul reunit în soborul din septembrie a acceptat, într-o oarecare măsură, şi anumite influenţe romane, punctând astfel momentul decisiv în perfectarea Unirii108.

Partea cercetării dedicată anului 1700 conţine o valoroasă observaţie, subliniată de puţini autori până acum. Anume că, în această perioadă, începe amplul şi complexul proces de trecere de la faza acceptării

Note:

105 Ibidem, subcapitolul 1699 – 106 Ibidem anul disputelor

107 Ibidem, subcapitolul 1700 – Între ezitare şi decizie. Începuturile organizării noii biserici greco-catolicismului, la una mult mai grea şi mai îndelungată, cea a asumării lui. Prin această constatare şi prin dezbaterea hotarului mental greu de palpat dintre acceptare şi asumare, dintre planul superficial al declaraţiilor şi cel mult mai profund, mai interiorizat, al conştiinţei, cercetătoarea clujeană accesează interfaţa istoriei cu teologia şi pătrunde cu un instrumentar modern pe un tărâm al trăirilor spirituale foarte fertil pentru viitoarele investigaţii.

Era greu de crezut că, în analiza evenimentelor anului 1701, autoarea va putea să scoată la lumină aspecte noi, având în vedere faptul că pregătirea şi desfăşurarea vizitei lui Atanasie Anghel la Viena, problema rehirotonirii sale, valoarea şi consecinţele celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, atribuţiile teologului iezuit şi implicaţiile numirii lui, precum şi semnificaţia ceremoniei de instalare a episcopului ca etapă finală a transferului confesional au constituit subiecte intens vehiculate de istoriografia greco-catolică şi nu numai.

Într-adevăr, în ceea ce priveşte pregătirea călătoriei efectuate de vlădică la Viena nu ne sunt semnalate elemente inedite. Preparativele se pun sub semnul acuzaţiilor aduse lui Atanasie Anghel nu numai de către detractori, ci şi de către iezuiţi (Kapi, Gebhardt etc.). E reluată opinia că acţiunea de blamare a tânărului păstor avea menirea de a-l pune pe acesta într-o postură defensivă, pentru a-l obliga să accepte transferul confesional în forma dorită de Curte şi chiar de Kollonich, care virase brusc înspre o unire în spirit tridentin. Tot sub semnul acuzaţiilor e prezentat şi sinodul din ianuarie, adunarea celor 30 de protopopi, însoţiţi de preoţi, juraţi şi delegaţi, jucând rolul de scut episcopal în faţa cascadei de învinuiri.

Soborul, după cum se ştie, şi-a declarat răspicat adeziunea pentru vlădică, i-a permis (spre a-i spori prestanţa în ulterioarele tratative vieneze) să folosească titulatura discutabilă de mitropolit şi a conturat o platformă de revendicări (opt la număr) ce urmau a fi înaintate Curţii109.

Nici seria interpretărilor legate de a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase nu se desprinde de schemele prezente deja în literatura de specialitate. Documentul – care îi proclama pe uniţi drept „fii ai patriei” – este evaluat, pe bună dreptate, ca straniu şi anticonstituţional şi ca o mare eroare comisă de împărat, la sfatul repezit al lui Kollonich. Pe de altă parte însă, deşi nepublicat, actul întruchipa programul maximal al aderării

„Toleraţilor” la catolicism, lăsa să se întrevadă realul talent de negociator al lui Atanasie Anghel şi nu era umbrit decât de prevederile vizând introducerea instituţiei teologului în tânăra biserică.

Ajunsă la chestiunea teologului, analiza stârneşte iarăşi interesul. În acest punct, se cuantifică toate înscrisurile fundamentale care au clădit condiţia respectivei instituţii, adică diploma a doua a Unirii, reversaliile şi mai ales precizările lui Kollonich, reunite sub titlul Instructionis theologi de mandat-o Caesariis per primatem nominandi. Se cuvine a fi menţionată efectiva contribuţie a autoarei la descifrarea statutului teologului, cu atât mai mult cu cât ea a aplicat o perspicace metodă comparativă, rar utilizată, alăturând atribuţiile acestuia în Biserica Romano-Catolică celor dispuse de

Kollonich pentru îndrumătorul „latin” din Biserica Unită. Astfel, în cazul

„Romanilor”, teologii se numeau de către episcopi şi rolul lor se focaliza cu precădere pe interpretarea şi explicitarea publică a Scrierilor Sfinte, în timp ce, în cazul celor de rit grec, consilierii „latini” se desemnau de către suveran, se implicau în conducerea eparhiei şi nu erau supuşi vlădicilor, ci îi supravegheau (atât de strâns încât se ajungea până la controlul corespondenţei).

După această reuşită paralelă, Greta Miron completează: exigenţa primatelui Ungariei în a institui prin teolog o aspră tutelă asupra lui

Atanasie Anghel părea supradimensionată, aşa încât până şi Kapi a revendicat diminuarea ei, temându-se de un eventual efect psihologic negativ ce l-ar fi putut provoca excesul de severitate printre preoţii şi credincioşii români. Au cântărit însă mai greu argumentele lui Kollonich, veşnic neîncrezător în vlădicii schismatici, limpede formulate în

Instructionis theologicondiţiile istorice vitrege i-au deviat pe români de la dreapta credinţă, iar fermitatea opţiunii lor spirituale se clatină încă sub presiunile ortodoxe din Muntenia, sub cele calvine din Transilvania şi sub povara lipsei de instrucţie a episcopului şi a clerului său. De altfel, obsedanta suspiciune a primatelui Ungariei a condus şi înspre rehirotonirea lui Atanasie Anghel ca preot şi episcop, în 24 martie, în pofida faptului că, încă din 19 martie, el fusese recunoscut ca vlădică al Transilvaniei şi că ceremonia ocolea o dispoziţie din 1666 a Sfântului Oficiu şi ignora opiniile unor importanţi teologi ai Congregaţiei de Propaganda Fide110.

Prin câteva menţiuni privind instalarea triumfalistă a păstorului românilor ardeleni, desfăşurarea sinodului general din 25 iunie (care cu cei

Note:

9 Ibidem, subcapitolul Ultimul act – spre un nou concept de unire

10 Ibidem

54 de protopopi, o mie de preoţi şi două mii de mireni s-a dorit de totală reprezentativitate), ecourile rezistenţei ortodoxe din sudul principatului şi derularea soborului din noiembrie (unde şi-au mai exprimat adeziunea nouă clerici absenţi în iunie) 111, se epuizează etapa întemeierii Unirii religioase.

Se poate aprecia că specialista clujeană şi-a atins obiectivul de a lărgi şi consolida baza documentară a subiectului şi de a exploata la maximum sursele pe care le-a avut la dispoziţie. Dar dincolo de seriozitatea de care a

dat dovadă şi de marea trudă a investigaţiei, se află un fapt impresionant, şi anume acela că ea a încercat depăşirea evenimenţialului, interpretat ca palier de suprafaţă al cercetării, în favoarea unei imersiuni spectaculoase în oceanul necunoscut al conştiinţei individuale şi publice a epocii. Are istoricul de astăzi capacitatea de a recompune factorul psihic care a alimentat atitudinile? Mai presus de reconstituirea acţiunilor derulate atunci, se situează idealul de a afla în ce măsură Teofil şi Atanasie Anghel au înţeles subtilităţile dogmatice ale opţiunilor lor. Oare le-au descifrat şi au crezut în ele? Dar preoţii lor? Prin efortul de a evidenţia modul în care primii episcopi şi-au constituit un discurs al Unirii religioase, fundamentat mai mult pe continuitate decât pe schimbare, şi de a demonstra că unii reprezentanţi ai clerului superior au cunoscut punctele florentine şi au receptat ideea transferului confesional ca pe o revenire la simbioza românilor cu Roma, autoarea a început să răspundă la aceste întrebări. Ea a observat că, marşând pe conservarea valorilor tradiţionale, dar sesizând şi implicaţiile seculare ale catolicizării, elitele „toleraţilor” şi-au depăşit teama, angajându-se pe drumul plin de obstacole de la aprobare, la asumare, de la consimţământ, la convingere. Era, de fapt, lunga cale înspre dezvoltarea instituţională şi definirea identităţii, înspre maturizarea socială şi împlinirea programului propus.

În ceea ce priveşte depozitul informaţional al lucrării, e de subliniat că valorificarea judicioasă a unor arhive romane şi budapestane se completează fericit cu frecvente apeluri în special la documentele semnalate de Nilles, dar şi la cele recuperate de Freyberger, Şincai.

Cipariu, Bariţ, Hurmuzaki, Wessely, Pâclişanu, Dragomir, Lupaş, Iorga ş.a. Consistenţa analizei se datorează în bună măsură şi cunoaşterii aprofundate a istoriografiei problematicii. Nu ne referim doar la citarea oportună a bibliografiei de bază (operele lui Freyberger, Şincai, Maior.

Popea, Micu-Moldovan, Crişianu, Densuşianu, Grama,

Bunea, Iorga.

Pâclişanu, Dragomir, Lupaş, Toth-Zoltân, Blaga, Bârlea, Bernath, Prodan.

Teodor, Păcurariu, volumele colective Ethnicity and Religion în Central and Eastern Europe şi Church and Society în Central and Eastern

Europe etc.), sau la trimiterile – uneori pe bună dreptate critice – legate de investigaţii încă insuficient valorificate (lucrările lui Bărbat, Barbu, Dănilă.

Furtună, Pădureanu, Popescu, Damşa, Murgescu, Horga, Ghitta, Radosav etc.), ci şi la utilizarea eficientă a unor cărţi şi studii străine cu caracter de sinteză, relevante pentru istoria catolicismului (ale lui Chaline, Hsia şi

Pekar), pentru istoria imperiului (ale lui Evans şi Berenger), pentru unirile nord-estice (ale lui Fiedler şi Senyk) şi pentru tema identităţii Bisericii

Unite (ale lui Morini şi Faris). Nu în ultimul rând, sunt inspirat întrebuinţate rezultatele cercetărilor unor specialişti de mare reputaţie

(Alzaţi şi Suttner), apreciaţi la noi mai cu seamă pentru strădania lor de a deschide poarta reintegrării trecutul confesional românesc în cadrul firesc al fenomenelor social-politice, culturale şi spirituale europene.

Menţinându-şi constant toate componentele sale (respectiv obiectivele stabilite, metodologiile de cercetare aplicate, stilul de redactare, modul de cumulare şi exploatare a informaţiei) la parametri calitativi înalţi, lucrarea de doctorat Unirea religioasă şi românii din Transilvania. Evoluţia instituţională, religioasă şi culturală. 1697 – 1780 reflectă pe deplin posibilităţile istoriografiei tinere de a depăşi rapid insalubrele inerţii, generate, pe de-o parte, de povara unei tradiţii nu întotdeauna glorioase, iar pe de altă parte, de reverberaţiile ideologice ale regimului totalitar apus de mai bine de un deceniu.

V.11. Ovidiu Ghitta

Din fericire, demersurile competente ale Gretei Miron nu sunt singulare, prin valoarea şi utilitatea lor, în

peisajul actual al scrisului istoric dedicat Unirii religioase. Astfel, în seria autorilor contemporani de mare eficacitate se înscrie cu succes şi un alt istoric clujean, reprezentant al generaţiei tinere, anume Ovidiu Ghitta. Format tot în mediul de compactă densitate ştiinţifică din jurul regretatului academician Pompiliu Teodor, el a traversat o aspră şi îndelungată perioadă de „ucenicie" profesională, marcată benefic de exigenţele maestrului său, înainte de a da măsura deplină a experienţei câştigate pe parcursul anilor printr-o admirabilă lucrare de doctorat dedicată evoluţiei românilor uniţi din Ungaria

Superioară, în intervalul de timp cuprins între sfârşitul secolului al

XVII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Rigurozitatea cu care şi-a acumulat informaţia şi răbdarea de a nu arde etapele cercetărilor l-au apropiat lent, dar temeinic pe autor de această reuşită istoriografică.

Evitând capcana editorialisticii abundente şi superficiale, aducătoare de succese efemere (în care s-au lăsat atraşi atâţia „specialişti" căzuţi rapid în uitare), Ovidiu Ghitta a tatonat cu perseverenţă tema catolicizării românilor din dieceza de Mukacevo, punându-i iniţial în lumină trăsături în aparenţă minore. În acest sens, a semnalat unele izvoare inedite112, a punctat câteva chestiuni din trecutul bisericilor maramureşene şi sătmărene113, a fost preocupat de parţială rivalitate dintre eparhiile unite din Transilvania şi de la Mukacevo114, a evidenţiat influenţa păstorilor de

Mukacevo (Iosif de Camillis, Manuel Olsavszky etc.) asupra credincioşilor români din zonă115, a descifrat raportul dintre politic şi ecleziastic în

Ovidiu Ghitta, Un izvor necunoscut despre Biserica greco-catolică din comitatul Satu Mare la 1734, în vol. Studii istorice. Omagiu profesorului

Camil Mureşan

Note:

113 Idem, Un colaborator al lui Mihai Viteazul – episcopul Serghie, în „Anuarul Institutului de Istorie şi

Arheologie”, Cluj-Napoca, XXVII/1985 – 1986; Idem, Biserica maramureşeană la începutul secolului al XVIII-lea. Episcopul Iosif Stoica, în „Studia Universitatis «Babeş-Bolyai»”, Seria „Historia”, XXXVII/1992, nr. 1 – 2, p.49 – 57; Idem, O veche dispută bisericească şi semnificaţiile sale, în vol. Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social, [coordonatori Sorin Mitu şi Florin Gogâltan], Oradea – Cluj-Napoca, 1996; Idem, L'Église orthodoxe roumaine du nord-ouest de la Transylvanie à la veille de l'union au catholicisme, în „Transylvanian Review”, Cluj-Napoca, VI/1997, nr. 1, p.51 – 63

114 Idem, The problem of the region of Maramureş within the relations between the bishops of Alba Iulia and Mukacevo in the begining of the 18th century, în „Colloquia”, I/1994, nr. 1, p.95 – 114

115 Idem, Episcopul Iosif de Camillis şi românii din „părţile ungureşti”, în „Studia Universitatis «Babeş-Bolyai»”, Seria „Historia”, XLII/1997, nr. 1 – 2; Idem, La visite pastorale de l'évêque Manuel Olsavszky dans les comitats de Satu Mare et Maramureş (1751), în vol. Church and Society în Central and Eastern Europe derularea evenimentelor din Ungaria Superioară116, s-a arătat interesat de problema devenirii instituţionale a greco-catolicilor şi de condiţia clerului de acolo117 şi a conturat portretul unor personaje-cheie (spre exemplu

Monastelli118) în împlinirea transferului confesional. Pătrunzând în profunzimea subiectului, a abordat, în mod firesc, chestiuni tot mai delicate, mai puţin studiate şi înţelese, ţinând mai curând de câmpul mentalului religios – precum cele privind superstiţiile119, dificila închegare a conştiinţei identitare în rândul adepţilor de rit răsăritean ai Bisericii

Romei120 ş.a. – şi s-a încumetat să sondeze lzhiar şi unele a12 zecte din sfera dezbaterilor doctrinar-teologice (apostazia121, sărbătorile122, matrimoniul etc.). În paralel, a efectuat abile incursiuni în scrisul istoric123, de interes

Note:

116 Idem, Implicaţii spirituale ale consolidării dominaţiei habsburgice în Ungaria
Superioară şi Transilvania (secolul XVII-începutul secolului XVIII), în vol.
Cultură şi societate în epoca modernă, [coordonatori Nicolae Bocşan, Nicolae
Edroiu şi Aurel Răduţiu], Cluj-Napoca, 1990, p.33 – 44
117 Idem, Les debuts de l'organisation de l'église greco-catholique roumaine au nord-ouest de la Transylvanie, în vol. Ethnicity and Religion în Central and
Eastern Europe, [editori Maria Crăciun şi Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1995, p.165 – 174; Idem, Dezbateri privind scutirea clerului greco-catolic din
Ungaria de sarcinile publice, în vol. Relaţii româno-ucrainiene, istorie şi contemporaneitate, [coordonatori Viorel Ciubotă şi Vasile Marina], Satu Mare.
1999, p.261 – 276
118 Idem, Demetrius Monastelli şi începuturile unirii ecleziastice în „părţile ungureşti" locuite de români, în vol. Spiritualitate transilvană şi istorie europeană, p.294 – 318
119 Idem, „Un popor superstiţios, cu adevărat distinct", în vol. Identitate şi alteritate. Studii de imagologie, vol. II, [coordonatori Nicolae Bocşan, Sorin
Mitu şi Toader Nicoară], Cluj-Napoca, 1998, p.95 – 108
120 Idem, Despre identitatea confesională a greco-catolicilor din Ungaria habsburgică într-o epistolă-pastorală a lui Manuel Olsavszky, în „Cultura
Creştină", Serie nouă, V/2002, nr. 1 – 2, p.165 – 172
121 Idem, Apostazia sau calea fără întoarcere, în „Anuarul Institutului de Cercetări
Socio-Umane Târgu Mureş", ÎI/1999, p.92 – 103
122 Idem, Un hotar între uniţi şi „latini". Sărbătoarea, în vol. Relaţii interetnice în zona de conflict româno-maghiară-ucraineană din secolul al XVIII-lea până în prezent, [editori Hans Gehl şi Viorel Ciubotă], Satu Mare, 1999, p.51 – 69

123 Idem, L'Institând Histoire Universelle de L'Université de Cluj (1921 – 1948), în

„Transylvanian Review", IV/1995, nr. 1, p.20 – 26; Idem, Gheorghe I. Brătianu, istoric al unităţii româneşti, în vol. Incursiuni în opera istorică a lui Gheorghe pentru tema catolicizării românilor fiind articolul consacrat contribuţiei lui

Zenovie Pâclişanu la istoria Maramureşului şi, mai ales, schiţa pentru o istoriografie a Unirii religioase în nord-vestul Transilvaniei124. Deprinderea de a căuta mereu noul, de se orienta spre aspecte fertile, nedefrişate, şi de a se manifesta cu randament pe tărâmul istoriei confesionale reiese şi din activitatea sa de editor, concretizată prin publicarea (în colaborare cu Maria

Crăciun) a doua volume colective, focalizate pe raportul etnie-religie-societate în centrul şi răsăritul Europei, care nu numai că proiectează o altă lumină asupra Unirii religioase, dar oferă şi sugestii de luat în seamă, incită la reevaluări şi dau de gândit în ceea ce priveşte deschiderea unor direcţii inedite de cercetare a trecutului nostru ecleziastic125.

În lucrarea de doctorat Catolicismul şi românii din dioceza de

Mukacevo (sfârşitul secolului XVII-începutul secolului XVIII) 126, autorul nu face decât referiri de conjunctură la situaţia confesională a

Transilvaniei, dar, prin modul exhaustiv de a trata Unirea rutenilor, el epuizează, în fapt, paleta largă a motivaţiilor externe care au condus înspre catolicizarea „toleraţilor" ardeleni. Ca în cazul tuturor cercetărilor profunde, se insistă mult în descifrarea cadrului politic, social, geografic şi mental de mari dimensiuni care a constituit creuzetul metamorfozelor religioase din Ungaria Superioară. Extrem de oportun, analiza debutează cu reliefarea puternicului impact al proiectului Einrichtungswerk asupra fenomenului de reaşezare a structurilor ecleziastice din zonă. Aceasta însă nu înainte de a ni se prezenta „inventarul" reperelor de durată lungă

ce au

Note:

Brătianu. Studii şi interpretări istorice, [coordonatori Pompiliu Teodor şi Radu

Mârza], Cluj-Napoca, 1999, p.15 – 25

124 Idem, Contribuţia lui Zenovie Pâclişanu la istoria Maramureşului, în „Studia

Universitatis «Babeş-Bolyai»", Seria „Historia", XXXV/1990, nr. 2, p.91 – 96;

Idem, Schiţă pentru o istoriografie a unirii religioase în nord-vestul

Transilvaniei, în vol. Studii de istorie a Transilvaniei, [coordonatori Sorin

Mitu şi Florin Gogâltan], Cluj-Napoca, 1994

125 Vezi volumele Ethnicity and Religion în Central and Eastern Europe şi

Church and Society în Central and Eastern Europe, amintite în notele anterioare.

126 Publicată între timp, fără modificări esenţiale în partea care ne interesează, sub titlul Naşterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existenţă (1667 – 1761), Cluj-Napoca, 2001.

Îndreptăţit redactarea unui asemenea document de copleşitoare semnificaţie. În acest sens, pornind de la valenţele politicii de unificare religioasă ale lui Ferdinand al II-lea, trecând prin refacerea spectaculară a catolicismului, pe parcursul secolului al XVII-lea, în provinciile ereditare şi în Boemia, prin acţiunea cardinalului Păzmâny în Ungaria, prin problema contrareacţiilor calvine şi prin episodul Thokoly, Ovidiu Ghitta ajunge la victoriile de pe cel de-al doilea front al ofensivei austriece şi la etapa recuperării Ungariei Superioare, acordând, desigur, cuvenită atenţie situaţiei Sătmarului şi cuceririi cetăţii Mukacevo, dar neomiţând nici pasul acceptării suzeranităţii austriece de către Stările ardelene127.

În paralel cu investigarea contextului politico-militar, cercetarea conturează caracteristicile sistemului

confesional al fărâmiţatului regat maghiar. Se arată că, încă din anul tratatului de la Viena (1606) – de când

Transilvania devenise chezaşa libertăţilor religioase ale societăţii ungare – se consolidase construcţia religioasă a celor trei confesiuni privilegiate

(catolică, luterană şi calvină), refortificată ulterior prin prevederile păcii de la Linz din 1645. După o perioadă de ample oscilaţii, punctată de revolta

Stărilor, declanşată în 1664, şi, ca replică dată ei, de devastatoarea teroare imperială, Dieta de la Şopron a restituit în 1681 vechile libertăţi statuate de pacea vieneză.

În consecinţa acestor evenimente şi ca o continuare a eforturilor militare ale Curţii, demonstrează autorul, actul Einrichtungswerk des

Königreichs Hungam (gândit de o subcomisie desemnată pentru reorganizarea Ungariei, îndrumată de Kollonich), cu părţile sale:

Justiţiarum, Politicum, Militare, Camerale şi Ecclesiasticum, a accentuat, printre multe altele, tradiţionalul discurs procatolic, propunându-şi redresarea rapidă a bisericii romane în spaţiul recucerit şi aplicarea unei reforme „latine" în spirit tridentin, axată pe uniformizarea reţelei clericale, pe întărirea disciplinei preoţilor şi pe un prozelitism sporit, susţinut cu mijloace materiale corespunzătoare. În mod firesc, documentul preciza şi viitoarea ţintă a intenţiilor prozelitiste, respectiv comunităţile ortodoxe româneşti, rutene, sârbe, armene şi greceşti situate cu precădere în teritoriile de frontieră, iar pentru randamentul maxim al absorbţiei

Ovidiu Ghitta, Catolicismul şi românii din dioceza de Mukacevo (sfârşitul secolului XVII-începutul secolului XVIII), [teză de doctorat în manuscris].

Cluj-Napoca, 1998, capitolul I, Unirea, subcapitolul 1, Un plan în vreme de război. „Einrichtungswerk", p.14 – 27

spirituale, s-a renunţat la strategia convertirii, în favoarea soluţiei Unirii bisericeşti128.

Dacă s-ar fi înscris în comoda rutină a naraţiunilor

mai vechi legate de transferul confesional din Ungaria Superioară, Ovidiu Ghitta ar fi trebuit să-şi continue studiul, după ce a definit cu exactitate împrejurările de secol

XVII ale Unirii rutene, prin a etala semnificaţiile consistente ale patentei leopoldine din 23 august 1692. Adept al explicitărilor exhaustive şi al argumentaţiilor profunde, el a preferat însă să recalibreze dimensiunea spaţio-temporală a fenomenului şi să-i recalculeze geneza, coborând

„Promontoriul” cercetării sale până în perioada de dincolo de reconcilierea florentină şi dând detalii asupra celor mai vechi antecedente de reunificare ecleziastică.

În pofida riscului de a-şi dilua investigaţia (a pornit chiar de la cucerirea din anul 1204 a Constantinopolului) şi de a fi obligat să recurgă din când în când la un ton didactic şi la o abordare de stil tratat, cercetătorul clujean a adus lămuriri importante pentru istoriografia română asupra clasificării formelor de apropiere dintre biserica „latină” şi cea

„Greacă”. De la extrema tentativă – iniţiată de Conciliul Lateran IV – de subordonare totală a „grecilor” şi de trecere efectivă a lor sub jurisdicţie romană, cu concesia admiterii diversităţii ceremoniale (intenţie reflectată cel mai sugestiv de măsura instaurării tutelei episcopului latin asupra diecezei greceşti, acolo unde existau comunităţi de ambele rituri), până la versiunea – propusă de al doilea Conciliu de la Lyon şi finisată de Sinodul florentin – de atragere a celor de confesiune răsăriteană într-o asociere clădită pe liber consimţământ, respectarea individualităţii celuilalt şi comuniune sacramentală, pe baza recunoaşterii primatului papal şi a unor articole de unitate a credinţei, prezentarea migăloasă a tipologiei raportărilor Sfântului Scaun la universul ortodox are menirea de a fora adânc în complexul de cauze îndepărtate care au născut şi determinat proiectele de catolicizare din Ungaria Superioară şi, ulterior, din

Transilvania129.

Aşa cum era de aşteptat, sinodul florentin beneficiază de un spaţiu consistent în analiza autorului. Dezbaterile de la Florenţa sunt caracterizate ca întruchipând o etapă fericită, situată în continuitatea acţiunilor firavului curent prounionist care s-a menţinut în Bizanţ şi după momentul Lyon, datorită persistenţei pericolului otoman. Se arată că propunerile pentru un sinod general, formulate de această tabără, au întâmpinat iniţial refuzul papalităţii, dar au fost în cele din urmă acceptate, în condiţiile ascensiunii reformei religioase în spaţiul apusean şi ale ameninţărilor tot mai vizibile dinspre răsărit. „Titanii” reuniţi la Ferrara-Florenţa nu aveau decât şansa împăcării intereclezial, ceea ce presupunea, desigur, respectarea cu prioritate a condiţiei menţinerii entităţilor specifice130.

În optica lui Ovidiu Ghitta, nuanţele dramaticului tablou politico-religios al Europei vremii argumentează în bună măsură trăsăturile fundamentale ale dialogului florentin, respectiv marea deschidere, permisivitatea, conciliatorismul şi faptul că nu s-a urmărit impunerea unui punct de vedere latin în parteneriatul parafat. În consecinţă, în pofida reacţiilor stridente de respingere manifestate în diversele straturi ale societăţii bizantine, Unirea s-a proclamat solemn la Constantinopol, în

1452, sfidând acuzaţiile de trădare. Din păcate însă, căderea marii cetăţi creştine în captivitate a dus la pierderea instanţelor cu care Roma negociase, aşa încât reverberaţiile importantului pact religios s-au mai făcut timid simţite doar în Ungaria şi Polonia-Lituania (unde, în 1440, mitropolitul Kievului făcuse deja public un transfer confesional care a intrat treptat în declin), conturând o altă atitudine în raport cu cei de rit răsăritean. Spiritul recalibrărilor florentine s-a regăsit, spre exemplu, şi în edictul de la Buda al regelui Ungariei şi Poloniei din 22 martie 1443, un act de consfinţire a egalităţii clerului rutean cu cel latin, dar şi în alte atitudini de înţelegere faţă de schismatici, prelungite până în epoca lui

Mathia. De acelaşi spirit a rămas încă ataşat şi Sfântul Scaun, prin acordarea unei autonomii sporite

răsăritenilor din Italia. Abia efectele expansiunii înaltei Porţi şi ale eroziunii determinate de cultele protestante au stins, încetul cu încetul, speranţele născute la Florenţa131.

Imaginea coerentă, compactă şi de mare cuprindere a contactelor oscilante dintre „latini” şi „greci” ajunge, în urma unei selecţii perfecte a fenomenelor semnificative, la momentul Conciliului de la Trento, evaluat de autor ca temerară încercare de recuperare confesională, printr-o fermă strategie de centralizare şi ordonare administrativă. În acest context, apare

Note:

8 Ibidem

9 Ibidem, subcapitolul 2, De la Florenţa la Uzhorod. Avatarurile unei idei, p.28 – 103

ca extrem de inspirată iniţiativa lui Ovidiu Ghitta de a debuta investigarea unirilor post tridentine cu experimentele derulate în laboratorul italian, unde politicile catolice aplicate în legătură cu comunităţile greco-albaneze au avut valoarea unor teste eficiente pentru viitorul dialog religios cu estul

Europei.

Se subliniază oportun că pe de-o parte rigide, dar pe de altă parte acordând culturii o imensă responsabilitate în derularea proiectelor prozelitiste, hotărârile de la Trento ofereau bisericii romane soluţia consolidării pe o cale pornită de la reforma catolică spre Contrareformă. Ca efect imediat al noilor direcţii de acţiune, bula Romanus Pontifex din 1564

anula deja privilegiile răsăritenilor din Italia, prefigurând tactica integraţionismului, bazată pe dezideratul de a subordona spiritual comunităţile „greceşti” şi pe intenţia de a lichida alterităţile ecleziastice. Pe linia aceasta aspră s-a mers până în 1573, când, în urma opoziţiei greco-albanezilor la presiunile exercitate asupra lor, Congregaţia pentru grecii din Italia a consimţit să nuanţeze „latinizarea”, fără însă a renunţa la ideea supunerii jurisdicţionale totale a orientalilor. Cum nici textul mărturisirii de credinţă – elaborat pentru

răsăriteni în 1582 – şi nici măcar actul consacrării unui episcop de rit grec supus direct Sfântului Scaun (dar fără dieceză) nu lămurea exact statutul foştilor ortodocşi, s-a perpetuat o situaţie de compromis, în care răsăritenii vor rămâne cu ritul lor (penetrat în continuare de influenţe romane), dar nu se vor bucura de beneficiul unei biserici autonome. Oricum, concluzionează autorul, rezolvările parţiale găsite în spaţiul italian au constituit un punct de plecare pentru extensiunile catolice ulterioare. De acum, interpretate altfel, unirile s-au transformat din acţiuni interecleziale în mişcări de includere132.

Respectând cu stricteţe cerinţele unei expuneri bine structurate, logice şi graduale, după prezentarea importantelor teste derulate în laboratorul italian, Ovidiu Ghitta îşi repoziţionează cercetarea pe dimensiunea mai largă a orizontului politico-religios european de la finele veacului al

XVI-lea. În viziunea sa, epoca poate fi caracterizată ca una a renaşterii speranţelor. Optimismul catolic era din plin alimentat de rezultatele cruciadei antiotomane de după Lepanto şi de roadele Contrareformei, care încurajau, la rândul lor, iniţiative de tipul pro Respublica Christiana. În ideea anulării blocului protestant construit în umbra autorităţii înaltei Porţi şi cu nădejdea refacerii forţelor demografice, „latinii” şi „grecii” croiau cu entuziasm proiecte de reconciliere ecleziastică, redactau memorii şi puneau la cale conspiraţii împotriva Constantinopolului. Din nou, ca în anii sinodului florentin, coalizarea în credinţă părea cu totul realizabilă la scară mare, însă opoziţia Rusiei faţă de formele de închegare religioasă propuse, iar, mai apoi, eşecul cruciadei şi declinul propagandei catolice au spulberat viabilitatea planurilor de anvergură, aşa încât conceptul de Unire a suferit iarăşi modificări, coborând dinspre general înspre parţial133.

Făcând dovada unei remarcabile capacităţi de sinteză şi ierarhizând aproape matematic etapele fenomenelor politico-religioase în funcţie de amploarea şi de efectele

lor, specialistul clujean a inclus cu uşurinţă şi precizie istoria spaţiului nostru în iureşul capricios al evenimentelor continentale, demonstrând că, în linii mari cel puţin, pulsaţiile contactelor dintre biserica romană şi cea a răsăritului au avut şi rezonanţele lor transilvane, care au pregătit de departe cele întâmplate în anii 1697 – 1701.

În principatul ardelean, ni se spune, până la moartea lui Ioan

Sigismund (1571), ortodocşii au fost supuşi presiunilor protestante, dar din timpul lui Ştefan Báthory (când s-a barat prozelitismul reformat), în ei autorităţile au întrezărit deja o posibilitate de consolidare a taberei catolice.

Din acest interes deriva, de altfel, şi preocuparea iezuiţilor – manifestată până la data expulzării lor – faţă de români. La câţiva ani după aceea.

„Toleraţii” au devenit din nou subiect al interesului public, Rudolf al II-lea promiţând lui Mihai recunoaşterea confesiunii răsăritene ca receptă, în locul calvinismului şi unitarianismului, ce urmau a fi descalificate din statut. Momentele de mai sus reprezentau, în fond, începuturile unui lung proces de ademenire, cu bunele şi relele sale, şi conturau în acelaşi timp o interesantă etapă locală a dialogului post tridentin dintre „latini” şi „greci”.

Oricum, de-acum, de la sfârşitul secolului al XVI-lea, ortodocşii ardeleni încep să sesizeze deja în Casa de Habsburg şi în catolicism valenţe protectoare, care puteau fi util exploatate cândva în viitor.

Urmărind din aproape în aproape succesiunea faptelor istorice, menţinând coerenţa cronologică, transferându-şi mereu discursul, pentru o optimă explicitare, între general şi particular sau între universal şi provincial şi străduindu-se să-şi menţină analiza la un nivel uşor accesibil, un efort deloc de neglijat dacă avem în vedere complexitatea investigaţiei.

Note:

2 Ibidem

3 Ibidem autorul avansează de la vibraţiile imediate ale Conciliului de la Trento la primul mare succes al Unirii post tridentine, cel de la Brest.

Inventarul motivaţiilor care au condus la semnarea documentului în

32 de puncte garante ale transferului confesional de către mitropolitul şi episcopii ruteni este, precizează Ovidiu Ghitta, deosebit de lung. În mare, opţiunea clerului superior din zonă pare a fi vizat următoarele ţinte:

evitarea imixtiunii regilor Poloniei-Lituaniei în administraţia ecleziastică şi în procedura de desemnare a liderilor bisericii; anihilarea implicării laicatului rutean, prin puternicele sale confrerii, în conducerea reţelei confesionale; câştigarea independenţei faţă de patriarhiile de la

Constantinopol şi Moscova (ultima înfiinţată în 1588); obţinerea unui statut social privilegiat pentru preoţi; menţinerea ritului, pus în pericol în mai multe rânduri de către calvini şi unitarieni etc. De asemenea, specifică cercetătorul clujean, soluţia adoptată la Brest se situa şi în consecinţa mai vechilor încurajări venite dinspre tabăra catolică134.

Evaluarea etapelor şi efectelor deciziei rutene relevă atenţia deosebită acordată de autor detaliilor semnificative. Se precizează că, deşi regalitatea şi Sfântul Scaun au răspuns dezamăgitor cererilor formulate de ierarhii ruteni şi că Roma a refuzat derularea unor negocieri în spirit florentin, semnatarii actului de Unire, aflaţi într-o situaţie disperată, au acceptat catolicismul. Consimţământul lor îşi asuma rigidele norme tridentine, care puneau transferul confesional în lumina intrării directe, a integrării necondiţionate în Biserica Romei. E adevărat că s-a permis conservarea ritului, că s-a îngăduit constituirea diecezelor şi a structurii clericale proprii, independente de cea latină, şi că s-a recunoscut autoritatea mitropolitului (numai în condiţiile confirmării papale), dar faptul că nu s-a acordat nicio garanţie privind stabilitatea statutului noilor aderenţi situa acţiunea extrem

de departe de cerinţele unui parteneriat real.

În cele din urmă, sesizează autorul, împrejurările au generat o unire parţială – cu numeroase ambiguităţi şi cu promisiuni nerespectate de îmbunătăţire a statutului social al preoţilor greco-catolici –, din care a rezultat o puternică reacţie de protest a celor rămaşi în credinţa răsăriteană.

În pofida tuturor greutăţilor determinate de acceptarea de către stat a refacerii mitropoliei ortodoxe, de trecerea unei părţi a Ucrainei sub intolerantul control rusesc şi de înclinaţia clerului „latin” local în a-i trata pe uniţi ca şi pe un fel de catolici de rangul doi (percepând, spre exemplu, dijmă şi de la credincioşii ruteni), tânăra biserică s-a consolidat treptat în zonă. Pe parcursul câtorva generaţii, opţiunea a confirmat, s-a maturizat şi noua ierarhie a dobândit identitate confesională. Meritele menţinerii unui traseu ascendent au aparţinut în primul rând clerului rutean, a cărui misiune a fost facilitată, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, de protecţia şi de sprijinul material al statului. Papalitatea acordase ajutor chiar mai repede, confirmând – deja din 1624 – egalitatea preoţimii unite cu cea romano-catolică (măsură ce favoriza cunoaşterea celuilalt şi consideraţia reciprocă) şi interzicând trecerile de la un rit la altul 135. Ne putem da seama – din cele expuse de Ovidiu Ghitta – că până la un punct, transferul confesional rutean a avut caracteristicile pe care le va manifesta mai târziu procesul de aderare a „toleraţilor” ardeleni la Biserica Romei. Şi în ţinuturile rutene, ca şi în Ardeal, conducătorii bisericii nu i-au informat pe credincioşi în legătură cu negocierile şi cu deciziile luate. De asemenea, în ambele zone, s-a cristalizat relativ repede o elită formată în seminare latine, care a înţeles implicaţiile profunde ale Unirii şi a acţionat în sensul lor. A existat însă şi o diferenţă specifică, anume aceea că prelaţii ruteni au inoculat în biserica lor, poate cu mai multă fermitate, exigentul spirit tridentin. Ei şi-au supus turma unui eficace asalt înnoitor, printr-o strategie conturată de hotărârile adoptate într-o serie de sinoade ale reformelor (vârful de lance l-a constituit sinodul de la

Zamosc, un adevărat Trento rutean). Rezultatele majore ale acestei politici, în înfăptuirea căreia mănăstirile şi călugării basilitani au jucat rolul avangărzilor disciplinate, au fost o spectaculoasă ordonare, dar şi o latinizare treptată136. Printr-o complexă selecţie a evenimentelor, cercetarea specialistului clujean îşi schimbă din nou planurile, refocalizându-se asupra ambientului socio-politic din Ungaria Superioară. Pe măsură ce expunerea avansează, ea îşi etalează tot mai clar forma piramidală. Baza ei de impresionantă suprafaţă – ancorată în marile concilii (Lateran, Lyon, Ferrara-Florenţa şi Trento) şi în amplele dimensiuni ale politicii europene – şi structura ei intermediară – alcătuită din succesivele aderări la Biserica Romei, bine tipologizate – au menirea de a susţine cu maximă forţă vârful, adică Unirea de la Mukacevo, investigată din toate unghiurile posibile.

Urmând firul demonstraţiei, aflăm că, în Ungaria Superioară, mersul transferului confesional a depins în bună parte de mişcarea frontierelor şi de atitudinea stăpânilor de pământ. În acest context, autorul detaliază oscilaţiile tensiunilor provocate de chestiunea hotarelor dintre imperiali şi ardeleni, începând cu epoca lui Ioan Sigismund şi trecând prin războaiele de 15 şi de 30 de ani şi prin tratatele de la Speyer, Viena şi Mikulov.

Pentru că problema celor şapte comitate nordice a fost una deosebit de spinoasă, subliniază Ovidiu Ghitta, partajele au secţionat deseori episcopia de Mukacevo. Un timp, centrul diecezan s-a aflat în Transilvania, iar credincioşii se găseau în sfere diferite de autoritate, protestante sau catolice. În ambele cazuri însă, din considerente prozelitiste, schismaticii s-au bucurat de atenţia autorităţilor, aşa încât ideea unirii a prins doar în anumite zone şi extinderea ei a depins de reacţia elitelor sociale de acolo şi de confesiunea seniorilor. Patronatul nobililor asupra bisericilor de pe domeniile lor şi drepturile pe care ei le exercitau, în această calitate, în ceea ce priveşte numirea preoţilor şi stabilirea beneficiilor parohiale au generat situaţii variate. De regulă, nu s-au

făcut totuşi convertiri forţate, ci s-a acţionat cu grijă, prin paşi mărunţi137. După prezentarea schemei socio-juridice pe care s-au mulat evenimentele religioase, cercetătorul clujean schiţează împrejurările în care s-a fertilizat în teritoriu sămânţa ideii de unire. În 1605, prins în tentaculele întinse de Contrareformă, aristocratul calvin Drugeth de Uzhorod-Humenne a trecut la catolicism, influenţat probabil şi de laborioasele iniţiative prozelitiste ale viitorului cardinal Petru Păzmânyi; în 1615, „latinii" au mai făcut un pas înainte prin întemeierea colegiului iezuit de la Humenne, iar mai apoi, prin stăruinţele lui Drugeth, în zonă a fost adus şi un episcop unit, care a obţinut uşor din partea aceluiaşi senior promisiunea respectării privilegiilor clerului de curând integrat în biserica romană. În forma aplicată în regiune, transferul confesional urma să aibă ca suport punctele primului sinod de la Brest. Cu toate că începuseră bine, proiectele au eşuat, deoarece credincioşii s-au opus vehement convertirii, determinându-l pe episcop să se refugieze în Polonia138.

Dacă e să judecăm în ansamblu curentul de absorbţie generat de proiectele Sfântului Scaun şi ale Curţii, aşa cum pe bună dreptate procedează Ovidiu Ghitta, e uşor de constatat că regresul momentan al

Unirii la nord de Ardeal nu a însemnat mare lucru. S-a pierdut temporar un teritoriu, dar s-a câştigat altul, pentru că, în jurul anului 1614, câmpul

„Latin" s-a lărgit în Croaţia-Slovenia, unde, încă din 1611, păstorul sârb

Simeon Vratanja a mărturisit cardinalului Bellarmin credinţa catolică şi şi-a stabilit la Marca reşedinţa diecezană. Acest vlădică a murit în 1632, dar prelaţii de la Zagreb şi-au continuat şi în anii următori eforturile de promovare a transferului confesional printre sârbi. Extrem de fină, de nuanţată şi de pătrunzătoare ne apare constatarea autorului potrivit căreia nici la miazănoapte pulsaţiile Romei nu s-au stins, însă, pentru a-şi redobândi intensitatea, ele aveau nevoie de un puternic focar de emisie situat în punctul strategic de la Mukacevo. Timid,

prozelitismul şi-a făcut simţite efectele mai cu seamă pe domeniile seniorilor catolici, locuri în care preoţii au cochetat deseori cu religia stăpânilor. Dar ca Unirea să prindă cu adevărat, era nevoie de o trecere făcută de episcopul de la Mukacevo, or acolo se afla temeinic instalat Serghie de la Tismana, un ierarh în promovarea căruia Mihai Viteazul jucase un rol important139.

Relevându-ne condiţia Mukacevo-ului de „pradă” extrem de „vânată”.

În scenariile confesionale schiţate de diversele tabere, Ovidiu Ghitta ataşează cercetării sale un scurt istoric al locului şi sondează atent toate tentativele de infiltrare catolică în regiune. Inclus în principatul

Transilvaniei, devenit particular din 1573, până în 1631 proprietate a lui

Gabriel Bethlen şi până în 1711 intrat în stăpânirea familiei Râkoczi, domeniul se situa sub strictă supraveghere reformată şi sub incidenţa programului de calvinizare derulat de superintendenţi140.

După cum ni se demonstrează, masivele fortificaţii spirituale ridicate de protestanţi nu i-au înfricoşat însă pe „latini”. Pe filieră polonă, prin intermediul monahilor mitropolitului unit Rutskyj, ei încercau în continuare să fisureze structura religioasă a zonei. Micile succese nu s-au lăsat de altfel aşteptate, doi basilieni veniţi din Polonia reuşind să ocupe scaunul episcopal de la Mukacevo, dar neîndrăznind, sub tutela severă a lui

Bethlen, să proclame Unirea. Mult mai sugestiv din punctul de vedere al redării nuanţelor tacticii abile de atragere înspre Biserica Romei ne apare episodul Tarasovyc, despre care, cu îndreptăţire, autorul ne oferă mai multe amănunte. Deşi, în 1629, cele şapte comitate nordice au revenit sub control imperial, Râkoczi şi-a păstrat dreptul de proprietate la Mukacevo şi, în 1633, l-a instalat episcop pe Tarasovyc, un prelat adus tot din Polonia-Lituania. Activ, noul vlădică a întemeiat un protopopiat la sud de Tisa şi a participat, în ideea unui eventual transfer confesional, la câteva consfătuiri de taină

cu episcopul de la Agria. Arestat de oamenii seniorului, Tarasovyc a fost eliberat la ordinul lui Ferdinand al III-lea, gestul suveranului marcând, după cum specifică atent Ovidiu Ghitta, prima intervenţie oficială a Curţii pentru susţinerea Unirii din zona carpatică. Episcopul a rămas pe mai departe o piesă grea în confruntarea confesională din zonă, deoarece, deşi alungat din Mukacevo, în urma unei vizite la Viena şi a depunerii mărturisirii de credinţă, a primit din partea autorităţilor un nou sediu diecezan la Kâllo, în apropierea Sătmarului. Mai mult decât atât, după ce a tranşat câteva conflicte cu ardelenii, Ferdinand al III-lea l-a obligat pe

Râkoczi să-l reprimească pe Tarasovyc pe domeniul său. Revenit acolo până la sfârşitul vieţii, în conjunctura în care cele şapte comitate nordice intraseră iarăşi în stăpânirea Transilvaniei, vlădica nu a mai dat semne de

„Dezertare", dar exemplul unirii sale personale a fost suficient pentru a stimula încă o dată ambiţiile catolice141. Ca pasionat şi exigent observator al proiectelor schiţate de marile forţe ale continentului, căutând în permanenţă în substratul oscilaţiilor confesionale motivaţiile şi continuităţile de natură politică, specialistul clujean a sesizat că valul unirilor nu se putea stăvili şi că breşele defensivei protestante deveniseră ireparabile. Dacă – pe moment – incursiunea „latină" se blocase la Mukacevo, ea s-a reorientat pe direcţia Uzhorod-Humenne, unde sub protecţia iniţiativelor agresive venite dinspre Agria, basilienii acţionau cu mai mult curaj. În consecinţa acestei conjuncturi, în 1646, clericii de la Uzhorod mărturiseau credinţa catolică, într-o formă hibridă, care ţinea seama de cele patru puncte florentine, dar punea accentul pe spiritul tridentin. Acceptând clauzele exigenţelor romane în problema matrimoniului, liderii preoţilor ruteni au reuşit să-şi impună revendicările de bază, respectiv păstrarea ritului tradiţional, recunoaşterea dreptului de alegere a episcopului propriu şi dobândirea principalelor imunităţi ecleziastice (egalitate cu clerul „latin", privilegii, libertăţi etc.) 142.

Episodul întruchipa, după Brest, al doilea succes al ideii de unire parţială. Noii aderenţi intrau în universul catolic, dar ca entitate distinctă prin rit şi cu o ierarhie proprie. Spre deosebire de actul de la Brest, cel de acum avea deci caracterul unei uniri negociate. Puternic implicate în reuşita acţiunii, arhiepiscopia de la Strigoniu şi episcopia de la Agria nu au reuşit atragerea celor de la Mukacevo în transferul confesional, aşa încât, lipsiţi de păstor, rutenii uniţi au rămas tutelaţi de prelaţii „latini” din

Ungaria Superioară. De-abia în 1650, după ce greco-catolicismul prinsese cheag, primatele şi episcopatul de Agria au raportat Congregaţiei despre munca lor şi numai după moartea lui Tarasovyc, s-a pus, în sfârşit, problema unui episcop al uniţilor143. Este de apreciat modul în care Ovidiu Ghitta îşi clădeşte argumentaţia într-o structură compactă, care pune din nou în prim plan „câmpul de bătălie” de la Mukacevo. Devine astfel foarte clar celor ce îi lecturează analiza că, de acum, toate forţele se vor concentra aici, într-o ultimă confruntare, decisivă pentru cucerirea spaţiului spiritual al Ungariei Superioare. Semnalul luptei a fost dat prin consacrarea lui Partenie

Petrovic ca vlădică de Mukacevo, la Alba Iulia, de către Simeon Ştefan.

Ceremonia derulată în Transilvania indica, poate, viitoarea direcţie a prozelitismului, după ce barierele protestante de la nord de Ardeal urmau a fi spulberate. Oricum, numirea într-o „redută” calvină a unui episcop care făcuse mărturisirea de credinţă catolică încă din 1646 constituia o sfidare de netolerat de către stăpâna domeniului, Lorântffy Zsuzsânna. Ea a acceptat „războiul”, a refuzat primirea lui Petrovic (nevoit să se transfere la

Uzhorod) şi l-a desemnat pe ortodoxul Zejkan în fruntea diecezei, aşa încât eparhia Mukacevo dispunea acum, cel puţin formal, de doi păstori pentru credincioşii săi „greci”.

Cu toate că era sprijinit de forţe copleşitoare, precum arhiepiscopia de

Strigoniu, episcopia de Agria, puternica familie

Drugeth din apropiere şi, din 1659, chiar suveranul Leopold I, care i-a trimis actul de instalare

(numai Sfântul Scaun a ridicat obiecţii în legătură cu titulatura ce urma a fi utilizată de vlădica rutenilor de acolo), Petrovic a reuşit să revină la

Mukacevo doar în 1664, când deja noua stăpână a domeniului, Báthory

Zsofia, revenise la credinţa romană şi ţinutul îşi pierduse calitatea de bastion al protestantismului. În pofida aparenţelor date de împrejurările în care şi-a preluat atribuţiile, specifică autorul, rolul episcopului unit nu a fost doar acela de instrument în mâinile prelaţilor romani. Astfel, el nu s-a sfiit să protesteze cu oarecare vehemenţă, în mai multe rânduri, împotriva tendinţelor de latinizare manifestate dinspre Agria şi de asemenea împotriva agasantelor imixtiuni iezuite în conducerea eparhiei sale144.

Secvenţa următoare a expunerii cercetătorului clujean este la fel de puternic ancorată în palierul politic ca şi părţile anterioare ale analizei. Nici nu se putea structura investigaţia în alt mod, în condiţiile în care, în epocă, autorităţile ecleziastice gândeau şi acţionau, în ceea ce priveşte obiectivul extinderii controlului lor, în termenii politicii de stat. Dorinţa de putere şi influenţă nu a ocolit nici biserica. În acest sens, de-abia se stinsese episcopul Petrovic şi deja mitropolitul unit de la Kiev şi-a exprimat dorinţa de a supune firava dieceză de la nord de Ardeal. Manevra sa a fost însă abil evitată de arhiepiscopia de la Strigoniu, care i-a sugerat proprietarului domenial (Báthory Zsofia) să-l numească în scaunul vacant pe ruteanul

Volosynovskyj. În cele din urmă, pentru a se bara definitiv încercările kieviene de extindere, eparhia a fost subordonată oficial primatelui

Ungariei. Referindu-se la această sinuoasă perioadă, Ovidiu Ghitta face interesante trimiteri la românii din zonă. Sublinierea sa – legată de faptul că, în 1667, Leopold I acorda privilegii grecilor şi sârbilor aşezaţi la

Sătmar, Mintiu şi Kâllo, cu condiţia ca ei să recunoască autoritatea religioasă de la Mukacevo – este importantă în lumina celor ce se vor petrece, deoarece comunităţile respective vor avea un rol consistent în promovarea catolicismului de rit grec printre românii din părţile ungureşti145. Grupurile recent stabilite în teritoriile nordice proveneau din sudul Dunării, prinseseră cheag în Oradea, dar, după ce cetatea căzuse în mâinile turcilor, în anul 1661, se îndreptaseră înspre Ungaria Superioară, unde au fost primite cu oarecare reticenţă. Anevoios până peste poate, efortul autorului de a urmări „firul roşu” al metamorfozelor religioase din regiune, dependente de o sumă impresionantă de factori, cu creşteri şi scăderi vertiginoase, cu mari speranţe şi cumplite dezamăgiri, cu ameţitoare momente de triumf şi amare eşecuri, este, în final, încununat de succes. Episoadele Unirii sunt corect şi cu meticulozitate înlănţuite, neomiţându-se din prezentare niciuna dintre victoriile şi înfrângerile consemnate de „latini” în acele teritorii. Actul numirii lui Volosynovskyj trebuia, din perspectiva primatelui, să asigure o minimă stabilitate şi să conserve o stare de fapt avantajoasă, dar, după cum ne demonstrează specialistul clujean, consecinţele au fost cu totul altele. Incapabil în a domina situaţia, episcopul rutean a plecat din Mukacevo şi, de-abia în 1676, la cererea arhiepiscopiei de Strigoniu, Roma l-a desemnat pe Teophan Mavrocordat ca „administrator” al credincioşilor „greci” din regatul maghiar (titulatura sa exprima, de altfel, atitudinea Sfântului Scaun de a nu recunoaşte deocamdată dieceza de la nord de Ardeal ca pe una canonică). Deşi beneficia şi de un act de numire din partea lui Leopold I şi era mai activ decât antecesorul său în ceea ce priveşte reglementarea statutului eparhiei, nici el nu a reuşit să evite noua criză ivită la orizont, aşa încât valul insurecţiei lui Thokolyi l-a măturat de pe scaunul episcopal, devenit vacant pentru aproximativ zece ani. Efectele luptelor şi ale schimbărilor de autoritate au făcut ca Unirea să se restrângă dramatic, păstrându-şi

viabilitatea doar în spaţiile controlate de imperiali, unde primatele s-a mulţlu46 mit să împuternicească un vicar pentru credincioşii de rit răsăritean146.

Ca de atâtea ori pe parcursul analizei, pentru a nu neglija niciunul dintre detaliile semnificative care au influenţat transferul confesional de la nord de Ardeal, din nou autorul este nevoit să facă trimitere la evenimente desfăşurate pe un alt flanc al amplei ofensive catolice. Se arată că, parcă în compensaţia terenului pierdut la Mukacevo, „latinii” îşi consolidaseră evident poziţiile în Croaţia-Slavonia. Revirimentul de aici era legat de acţiunile basilitanului Zoric, care, din 1671, a redat consistenţă procesului de aderare la Biserica Romei. Titulaturile conferite lui – de episcop unit de

Svidnica şi de vicar al Zagrebului – sugerau că se încerca în zonă o asimilare în spirit tridentin, soluţie respinsă însă de Congregaţie, prin înaintarea propunerii ca zelosului ierarh să i se acorde demnităţile de vicar apostolic supus direct Romei şi de episcop „in partibus”. Dezbaterile purtate cu această ocazie, sesizează Ovidiu Ghitta, au conturat strategii care s-au aplicat ulterior şi în Ungaria Superioară.

Note:

Ibidem, subcapitolul 3, Arhidiaconul Demetrius Monastelligătorul, p.103 – 133

Situând ferm aspectele politico-sociale şi militare peste cele teologico-dogmatice, expunerea îşi urmează rece cursul, cu maximă detaşare faţă de subiect, departe de un ton moralizator, fără a masca episoadele cinice, nu puţine, şi fără inutile consideraţii personale, luări de poziţie, acuze şi elogii. Se marchează cu atenţie implicaţiile victoriei de la Viena şi ale „Reconquistei”, evident decisive şi în turnura disputelor religioase, iar

Unirea din 1685 a grecilor, sârbilor şi românilor de la Mintiu şi din împrejurimi este pusă, pe bună dreptate, tot în lumina consecinţelor contraofensivei imperiale. Se subliniază că primind catolicismul, comunităţile respective, lipsite de imunităţi sau cu privilegii reduse, câştigau

dreptul de a-şi prezerva ritul, de a construi lăcaşuri de cult şi de a achiziţiona case în localitate. Îndrumătorul lor spiritual, parohul unit al aşezării, Monastelli, a devenit astfel suprem moderator al grecilor şi rutenilor din Sătmar, Ugocsa, Ung, Bereg şi Szaboles, a dobândit prerogative vicariale, dar şi-a păstrat şi calitatea de prezbiter al greco-catolicilor din

Mintiu147.

Debutul activităţii sale se situa sub auspicii bune, el beneficiind de deplina protecţie a autorităţilor, în condiţiile în care, din 1685, însuşi

Caraffa fusese desemnat comandant al cetăţii Sătmar, pentru a asigura stabilitatea acestui important punct strategic. Mai mult decât atât, din 1686.

Cămara regală din Spis, executând ordinele forurilor superioare, a acordat noi avantaje celor ce optaseră pentru Biserica Romei în Ungaria

Superioară. Nici măcar protestele vehemente ale vechilor cetăţeni ai

Mintiului, coordonate de patriciatul urban reticent prin tradiţie faţă de levantini, nu au reuşit să împiedice ascendentul viguros al transferului confesional, Leopold I intervenind repetat în favoarea respectării privilegiilor uniţilor. Conform răspicatelor pretenţii ale Curţii, greco-catolicii trebuiau trataţi ca şi „latinii", iar ritul lor se accepta ca a patra religie recunoscută juridic în regatul Ungariei. Cu abilitatea specifică proiectelor Contrareformei, Unirea fusese transformată într-un instrumentum regni împotriva Stărilor, fenomen care se va petrece peste câţiva ani şi în Transilvania148.

Ceea ce deosebea însă actul de la Mintiu faţă de aderările anterioare şi faţă de aderarea de mai târziu a românilor din Ardeal a fost – precizează atent la detalii Ovidiu Ghitta – faptul că aici oferta de transfer confesional a fost adresată direct unor comunităţi de mireni. Ne permitem să adăugăm excelentei observaţii că poate tocmai din acest motiv, protecţia şi privilegiile s-au obţinut mai rapid şi mai eficient decât în alte cazuri.

Oricum, pentru a conferi un curs irevocabil tacticilor prozelitiste, Consiliul de Război şi arhiepiscopia de Strigoniu au confirmat şi ele drepturile uniţilor.

Conform demonstraţiei autorului, activitatea temeinică a lui

Monastelli, aşezată pe coordonate calitative superioare, a imprimat un ritm relativ constant catolicizării, ordonând şi fortificând Unirea în teritoriu.

Paradoxal, randamentul său a sporit pe măsură ce spaţiul de acţiune i-a fost treptat restrâns (pe de-o parte prin demersurile lui Kollonich, animate de intenţia de a impune un ierarh unit la Cerneca Hora, iar pe de altă parte prin contrareacţiile episcopului ortodox de Mukacevo, Rakoveczky) şi odată cu conturarea mai precisă a poziţiei pe care o ocupa (din moderator general, pe calea promovării în zonă a unui model instituţional „latin”, el a devenit arhidiacon, o instanţă mai presus de protopopi).

Percepând transferul confesional ca pe un act de revenire la Biserica

Romei, Monastelli şi-a concretizat obiectivele pe traseul sinoadelor locale, stabilindu-şi ca priorităţi îndreptarea neregulilor din activitatea clerului, conservarea ritului oriental, uniformizarea disciplinei canonice şi a ceremonialului, întemeierea unei reţele şcolare, respectarea drepturilor, libertăţilor şi imunităţilor promise preoţilor din subordine etc. După cum se poate observa, el şi-a propus, în fapt, aplicarea tolerantă şi raţională a paradigmei tridentine, dar nici nu a ezitat să facă apel, ori de câte ori a fost nevoie, la puterea centrală, pentru a depăşi reticenţa tradiţională a forţelor din regiune.

Îmbinând în mod fericit exigenţa cu îngăduinţa, politica sa a dat roade, marcând, printre altele, şi primele succese ale Unirii în rândurile românilor din părţile nordice. Realizările sale pot fi corelate şi cu bunele raporturi menţinute cu iezuiţii din Sătmar, cu care s-a sfătuit în momentele grele. Problemele întâmpinate de Monastelli au fost numeroase, cele mai dificile privind

menţinerea liniştii, în condiţiile în care, datorită lipsei unui episcop greco-catolic, o parte a clerului îşi permitea să conteste deschis autoritatea sa arhidiaconală. Una peste alta, în 1688, cetatea Mukacevo a trecut sub control imperial, revolta din Ungaria Superioară a fost treptat curmată şi diversele insubordonări au devenit, deocamdată, din ce în ce mai sporadice149.

Deoarece evaluează Unirea religioasă nu numai ca fenomen istoric, ci şi din perspectivă ideatică, deci din prisma metamorfozelor conceptului, specialistul clujean e din nou obligat să părăsească spaţiul de la nord de

Ardeal şi să transfere planul analizei sale într-un punct sudic al liniei de catolicizare, unde interpretările transferului confesional traversau noi faze.

La miazăzi, încă dinainte de eliberarea Belgradului, Leopold I numise un vlădică greco-catolic pentru bazinul inferior al râului Sava, Raic, care se afla, potrivit canoanelor lateranense, sub tutela episcopului latin de

Sirmium. Generând noi speranţe, câmpul de acţiune de aici, recent eliberat, se putea situa în prelungirea aderărilor la Biserica Romei din

Croaţia-Slavonia. Contrar aşteptărilor însă, raţiunile politice au dus la deturnarea asalturilor prozelitiste, iar diploma privilegială acordată sârbilor, confirmând dreptul lor de a rămâne ortodocşi, a pecetluit soarta Unirii din zonă.

Legea nescrisă a compensaţiilor – viabilă de atâtea ori în istoria politică şi a cărei putere Ovidiu Ghitta o sugerează în cercetarea sa – şi-a făcut simţită prezenţa şi de această dată. Blocată în sud, avalanşa catolicizării s-a redeclanşat cu forţă sporită în nord. Rămânând ataşat ideii de a numi un episcop unit la Mukacevo, Kollonich l-a ales pe Havrilović pentru a onora această demnitate. Noul păstor se refugiase, în 1684, din imperiul otoman la Roma şi depusese mărturisirea de credinţă, lăsând impresia că se poate conta pe fidelitatea sa. Restructurarea nu l-a prins nepregătit nici pe fostul episcop ortodox, Rakoveczky, trecut şi el, în conjunctura dată, la catolicism, spre a-şi

păstra măcar poziţia de egumen al mănăstirii de la Cerneca Hora.

Recunoscut de Sfântul Scaun doar în calitate de administrator al uniţilor din Ungaria Superioară, Havrilović, sprijinit de vicarul general

Kulczyczky şi de arhidiaconul Monastelli, avea în primul rând misiunea de a anihila nesupunerile din dieceza sa instabilă şi nereglementată canonic.

Lipsit însă de multe din atribuţiile episcopale, el nu a făcut faţă situaţiei din teritoriu, fiind retras destul de curând de către Curte, ceea ce a determinat amplificarea opoziţiei ortodoxe. Punctul critic s-a atins în 1689, în timpul tulburărilor din Szaboles, când preoţii au refuzat să dea curs convocării la sinod, declarându-se de partea lui Rakoveczky, revenit şi el la credinţa

„Greacă”. În această împrejurare, sarcina organizării unei defensive disperate i-a revenit lui Monastelli, singurul personaj capabil prin experienţa dobândită să reziste consecinţelor demolatoare ale agitaţiilor lui

Rakoveczky. Pentru a soluţiona criza, arhidiaconul a recurs la tactica sa tradiţională şi a făcut apel la ajutorul autorităţilor imperiale. Devenise deci extrem de limpede că fără un episcop investit cu puteri depline, Unirea din părţile nordice nu avea nicio şansă în a-şi depăşi fragilitatea150.

E uşor de dedus din secvenţele acestei părţi a analizei că o mai bună argumentare a cadrului care marchează debutul activităţii reformatoare a lui Iosif de Camillis nu se putea face. În optica autorului, noua epocă – deşi covârşitoare prin multele ei împliniri şi prin faptul că ridică transferul confesional la rangul de element adânc implantat în structura religioasă a zonei – nu se delimitează prin reuşitele ei de etapele precedente, cu un parcurs mai mult sau mai puţin chinuitor, ci se situează mai degrabă în continuitatea lor. Hotărârea de desemnare a unui lider capabil în zonă întruchipa rezultanta firească a numeroaselor decenii de flux şi reflux catolic, cărora, în conjunctura politică de atunci şi în numele stabilităţii,

autorităţile erau decise să le pună capăt.

Pentru a ne determina să înţelegem sub toate aspectele semnificaţiile momentelor decisive ce urmau să vină, specialistul clujean include în naraţiunea sa o scurtă biografie a lui Iosif de Camillis. Originar din Chios, el şi-a făcut studiile la Colegiul „Sfântul Atanasie” din Roma, devenind călugăr basilitan. Meritele câştigate ca misionar în Albania l-au promovat în poziţiile de procurator general al basilitenilor ucraineni, iar mai apoi, de secretar grec al Bibliotecii Vaticanului. Făcând dovada unui caracter raţional şi cumpătat, în momentul în care i s-a oferit şansa de a prelua destinele nesigure ale eparhiei de la nord de Ardeal, el i-a solicitat lui

Kollonich un raport detaliat despre situaţia din regiune. Probabil din dorinţa de a-l convinge cât mai grabnic, cardinalul i-a transmis un proiect în care diecezei de Mukacevo urma să i se confere o autoritate exagerată, vizând inclusiv un viitor control asupra spaţiului transilvănean şi asupra

Bălgradului. Dând curs ofertei, în 1689 Iosif de Camillis a primit la Roma titulatura de vicar apostolic (nici măcar cu această ocazie Sfântul Scaun nu a recunoscut Mukacevo ca episcopie), în 1690 a plecat la Viena, iar apoi a preluat conducerea clerului rutean, convocând un prim sinod151.

Punctând izbânzile noului îndrumător al bisericii rutene, Ovidiu

Ghitta dă de înţeles că, în esenţă, el nu a fost adeptul transformărilor radicale, prelungind şi dilatând strategiile anterioare, aplicate de mulţi ani de Monastelli. Spre deosebire de arhidiacon însă, dispunea de prerogative mai largi şi mai bine precizate, iar de pe urma valorificării lor iscusite, a obţinut mai multe foloase pentru cei din subordine decât înaintaşii săi.

Luând decizii ferme şi revendicând deseori sprijinul imperiului, a provocat un puternic recul al rezistenţei ortodoxe, obligând-o să se retragă în

Maramureş şi apoi în restul principatului ardelean. A

avut de asemenea înţelepciunea de a nu renunţa la sfaturile acelei părţi a ierarhiei care îşi etalase în trecut competenţa pe frontul catolicizării. În acest sens, a fost oaspetele lui Monastelli şi a condus sinodul de la Mintiu, unde a reaccentuat necesitatea concretizării unor obiective (disciplinarea preoţilor, reglementarea îndatoririlor lor în comunităţi etc.) deja demult trasate de arhidiacon152.

Prin sintetizarea gamei variate a realizărilor lui Iosif de Camillis, în amănunţime prezentate de autor, e de reţinut că episcopul a acordat atenţie atribuţiilor de control ale protopopilor, a dispus întocmirea unui util catehism (cu valoarea de adevărat program al Unirii), a avut în vedere reforma reală a clerului şi a încercat, asumându-şi exigentul spirit tridentin, să transforme structura ecleziastică în vârful căreia se afla într-o mică armată educată şi disciplinată, capabilă să pună în practică dezideratul redimensionării transferului confesional. Desigur, atmosfera deseori tensionată din teritoriu l-a determinat să accepte şi compromisuri, cum a fost, spre exemplu, cel făcut în problema căsătoriilor încheiate de preoţi după hirotonire, soluţionată nu cu duritate, ci prin solicitarea unor dispense de la Roma. Alăturând acestor coordonate ale activităţii sale fermitatea şi curajul manifestate în lupta pentru câştigarea privilegiilor şi pentru respectarea statutului juridic al clerului din eparhie, obţinem o imagine clară a contribuţiei lui Iosif de Camillis la configurarea cunoscutei patente leopoldine din 23 august 1692153.

Note:

Ibidem, subcapitolul 4, Episcopul reformator Iosif de Camillis, p.133 – 155

2 Ibidem

3 Ibidem

Cunoscut în istoriografia noastră confesională mai cu seamă în calitatea sa de ansamblu de norme legislative care deschid dificilul drum al aderării „toleraţilor” ardeleni la Biserica Romei, acest document fundamental îşi

dezvăluie, în analiza cercetătorului clujean, valenţe încă nerelevate, unele de mare importanţă, altele de detaliu. Se subliniază faptul că diploma nu făcea vreo referire aparte la modul de realizare a Unirii, dar devenea mult mai explicită atunci când era vorba de drepturile ierarhiei bisericeşti.

Astfel, actul interzicea abuzurile seniorilor faţă de preoţii de pe domenii, confirma din nou egalitatea clerului greco-catolic cu cel „latin”, instituia obligativitatea de a se acorda reprezentanţilor bisericii rutene pământuri, case parohiale şi locuri pentru cimitire şi de a li se oferi sprijin pentru întemeierea şcolilor, impunea autorităţilor să rezolve plângerile venite dinspre eparhia unită, înscria prevederea ca fiii preoţilor să aibă şi ei un statut liber etc. Bineînţeles că dispoziţiile Curţii au fost interpretate de forţele conservatoare ca gravă atingere a sistemului tradiţional de imunităţi, situaţie care se va repeta, peste câţiva ani, în Transilvania. Indignarea

Stărilor s-a materializat într-o serie de piedici ridicate de autorităţile locale şi de fisc în aplicarea patentei, dar, chiar dacă hotărârile leopoldine s-au implementat greu în teritoriu, ele au rămas fundamentale pentru procesul de catolicizare, reprezentând, de acum, platforma oficială de negociere a

Unirii pe tot cuprinsul monarhiei154.

În acest punct al analizei, nu putem evita reiterarea unei constatări metodologice. Marşând mai curând pe efectele ardelene ale diplomei pentru uniţii din Ungaria, scrisul nostru istoric s-a mărginit la a conferi actului din 1692 doar valoarea de consideraţie introductivă pentru transferul confesional românesc, neavând răbdarea de a-l investiga temeinic şi de a-l poziţiona la locul cuvenit în complexul ansamblu al tacticilor „latine” de absorbţie. Şi din acest punct de vedere, lucrarea lui

Ovidiu Ghitta acoperă numeroase goluri şi iniţiază direcţii de studiu demne de urmat.

Dar, după cum cu acribie specifică autorul, documentul din 1692

conţinea încă multe alte resurse de exploatat. Pe baza lui, Iosif de Camillis şi-a propus să obţină scoaterea clerului din dieceză de sub competenţa instanţelor de judecată laice, scutirea preoţilor de sarcini publice, acordarea de loturi parohiale libere, care să nu facă parte din pământul domenial, şi asigurarea unei poziţii sociale de tip nobiliar pentru ierarhia sa. Numai pe această cale se putea împlini obiectivul de a extinde şi consolida tânăra biserică şi de transforma eparhia într-o structură funcţională şi eficientă.

De fapt, sugerează specialistul clujean, aproape întreaga serie de reforme ale episcopului rutean s-a împlinit sub protecţia diplomei din

1692. Relativ ocrotit de sistemul juridic, el a dobândit răgazul de a se concentra în voie asupra perfecţionării administraţiei şi disciplinei ecleziastice şi de a aduce corecturile necesare în chestiunile de dogmă şi rit.

Astfel, a putut să-şi precizeze atribuţiile episcopale, să reglementeze rolurile sinodului, arhidiaconilor şi arhiprezbiterilor în angrenajul diecezan, să întărească supravegherea activităţii preoţilor, să uzeze în cazuri critice de mijloace punitive (mai ales prin pârghiile hirotonirilor şi ale suspendărilor), să-şi traseze ferm hotarele eparhiale şi chiar să blocheze cu succes efectele nefaste ale acţiunilor liderilor schismatici (în special cele ce veneau dinspre Iosif Stoica din Maramureş). Chiar dacă bunul său colaborator, Monastelli, s-a stins în 1692, din abile considerente tactice.

Iosif de Camillis şi-a păstrat Mintiul ca reşedinţă secundară, desemnând acolo protopopi fideli lui155.

Modalitatea minuţioasă a autorului de a trece în revistă toate consecinţele locale ale aplicării diplomei leopoldine pentru uniţii din

Ungaria evidenţiază faptul că inventarul avantajelor atrase de acest act este mult mai mare decât cel etalat de istoriografia tradiţională. În fond, tentativa din 1693 a lui Isaia de a extinde transferul confesional la răsărit de

Debreţin sau reorientarea atenţiei episcopului rutean

înspre părţile bihorene

(a hirotonit şi a confirmat preoţi acolo, constituindu-şi chiar un protopopiat) şi, din 1694, înspre Transilvania (a participat la Dieta de la

Târgu Mureş, dar Stările ardelene i-au interzis să se insinueze în principat)

reprezentau iniţiative temerare, derivate tot din fenomenul de fortificare a catolicismului de rit grec în teritoriile nordice, a cărui coerenţă era asigurată prin patenta imperială din 1692.

Referindu-se la direcţiile trasate de Iosif de Camillis în extinderea

Unirii, Ovidiu Ghitta conturează imaginea unei ofensive religioase derulate aproape după rigorile specifice strategiilor militare. Un principiu de bază al oricărui plan de atac este acela că dacă o breşă în defensiva adversarului se acoperă, trebuie lărgită alta. Episcopul rutean l-a respectat şi a bătut în retragere în Ardeal, revărsându-şi în schimb forţele în alte zone. Astfel, el a întemeiat un vicariat pentru românii din părţile ungureşti, condus de Isaia

Caroli, fost călugăr la Athos. Noua instituţie (având reşedinţa fixată în mănăstirea de la Bixad) nu a rezistat însă prea mult, vicarul fiind asasinat, în 1701, de un nobil român. În 1695, asaltul dirijat de Mukacevo s-a redimensionat în Bihor şi Crasna, utilizându-se tactica promovării unui discurs anticalvin, care a avut o oarecare eficienţă în anii următori. Cu abilitate, Unirea s-a infiltrat, în 1699, în Chioar şi, în 1700, în Lăpuş, teritorii care au marcat, de-altfel, extremitatea sud-estică a mişcărilor de atragere înspre Biserica Romei156.

Reconstituind amănunţit poziţia pieselor pe tabla de şah a înfruntărilor confesionale, autorul are în vedere, desigur, şi mişcarea pionilor români.

Cu privire la acest aspect, ni se spune că, încă din 1692, Iosif de Camillis şi-a concentrat atenţia asupra preoţilor români din sudul eparhiei sale, în ideea de a transforma parohiile de acolo în puncte de plecare pentru

extinderea înspre Transilvania. Chiar dacă opoziţia Stărilor ardelene şi, mai apoi, opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel au dejucat proiectele de expansiune, exemplul celor întâmplate în Ungaria Superioară şi modelul oferit de statutul şi evoluţia diecezei de Mukacevo au motivat consistent

Unirea „toleraţilor" din principat.

Pe lângă intuiţia sa strategică şi aptitudinile de bun administrator, Iosif de Camillis a făcut, după cum ne demonstrează specialistul clujean, şi dovada altor calităţi de lider, toate evidenţiate de reuşitele şi chiar de eşecurile sale, mai mici sau mai mari. El şi-a propus înfiinţarea unui seminar diecezan la Mukacevo şi a imprimat la Trnava un util catehism

(apărut, în limba română, în 1696 şi în ruteană în 1698), neomiţând deci nici problema depăşirii dificultăţilor legate de implementarea noii dogme şi de modelarea conştiinţelor. Prin activitatea sa perseverentă, episcopul rutean a indus treptat note definitorii pentru identitatea confesională a greco-catolicilor, coagulând sentimentul apartenenţei lor la o biserică răsăriteană unită cu cea romană. Întreaga sa atitudine a exprimat în mod optim credinţa pe care a avut-o, şi anume cea de oriental ataşat tradiţiei şi reîntors sub autoritatea urmaşilor Sfântului Petru157.

Partea următoare a analizei finalizează, practic, investigarea primei etape a Unirii religioase din Ungaria Superioară. Potrivit expunerii, soarta nu i-a oferit lui Iosif de Camillis un sfârşit pe măsura succeselor obţinute.

În timpul mişcării lui Râkoczi, în anul 1705, el a fost nevoit să caute protecţia lui Montecuccoli, refugiindu-se la Presov. Nu şi-a pierdut speranţele nici după ce a părăsit reşedinţa diecezană şi, în acest sens, l-a desemnat pe arhidiaconul de Sătmar, Bizanezy, ca înlocuitor al său şi şi-a îndemnat preoţii din Bihor să nu părăsească biserica. Moartea sa (a fost înhumat la Presov) a accentuat criza transferului confesional, dând cale liberă infiltrărilor calvine şi mai ales ortodoxe (pe calea hirotonirilor

grabnice, făcute în teritoriu de episcopia Maramureşului). Pe baza însă a ceea ce s-a împlinit în timpul lui Iosif de Camillis, după 1711, ideea Unirii religioase a renăscut repede şi s-a maturizat pe alte coordonate. Oricum, observă autorul, programul episcopului rutean a rămas valoros mai cu seamă prin prisma a ceea ce trebuia să se întâmple „a doua zi” după exprimarea opţiunii pentru Biserica Romei, deoarece politica sa, gândită pe termen lung, îşi propusese să comprime pe cât posibil distanţa de la acceptarea greco-catolicismului la asumarea lui.

Nu în ultimul rând, se cuvine de asemenea de subliniat – şi specialistul clujean sesizează acest fapt – semnificaţia majoră a impactului activităţii liderului uniţilor din Ungaria Superioară asupra comunităţilor româneşti. În timpul său, o parte a clerului „valah” a făcut pasul transferului confesional, deschizând calea viitoarei aderări a „toleraţilor”.

ardeleni la catolicism. Apropiind Unirea de Transilvania, expunându-şi intenţiile în faţa Stărilor şi chiar insinuându-se uneori, cu sau fără voia autorităţilor, în principat, el a familiarizat societatea ardeleană cu o problematică religioasă vitală, dominantă în dezbaterile anilor ce urmau să vină158.

În aparenţă, probabil e greu de înţeles de ce o trecere în revistă de această natură, consacrată ordonării opiniilor istoriografiei noastre greco-catolice despre Unirea religioasă a românilor, pune atât de mult accent pe rezumarea conţinutului evenimenţial al lucrării lui Ovidiu Ghitta, în loc să se limiteze la a-i investiga atitudinea faţă de subiect, interpretările şi înzestrarea metodologică. Am derulat expunerea autorului, într-o formă comprimată desigur, deoarece se resimţea acut în cercetările din ţara noastră nevoia imperioasă de a argumenta mai consistent relaţia strânsă dintre transferul confesional rutean şi cel românesc (întotdeauna declarată, dar mai rar demonstrată) şi din considerentul că studiul de largă extensiune discutat aici evidenţiază calităţi rar sau chiar deloc întâlnite în literatura de specialitate dedicată

momentului aderării „toleraţilor” la Biserica Romei.

Spre exemplu, una dintre numeroasele şi importantele trăsături pozitive ale amplei analize este aceea că ea evită a forţa uşi demult deschise.

Determinările comune ale Unirii religioase, cauzalităţile ei banale legate de presiunile Curţii imperiale, de rolul iezuiţilor, de situaţia politică din

Ungaria şi Transilvania, de starea socială a românilor, de persecuţiile calvine etc., fără a se neglija, sunt trecute totuşi în planul secund al prezentării, ca şabloane istoriografice ieşite din uz prin îndelungată folosinţă. Pe şevaletul lui Ovidiu Ghitta, portretul transferului confesional se schiţează într-o cu totul altă lumină şi reliefează noi detalii de imagine.

Se surprinde, în fapt, marea profunzime a Unirii, împlinirea ei pe un traseu care coboară adânc în istorie şi în conştiinţa religioasă europeană. Din această perspectivă, mulţi dintre cei preocupaţi de începuturile greco-catolicismului românesc nu au realizat şi nu realizează poate nici acum că situând strădaniile lor în prelungirea liniilor tradiţionale de cercetare, continuă să răscolească doar stratul superficial al fenomenului şi să prelungească chinuitoarea agonie a unei istoriografii pe cale de a apune.

Lucrarea nu evită să susţină primordialitatea factorului politic în determinarea desfăşurării evenimentelor confesionale ori de câte ori a fost cazul, dar, în aceeaşi măsură, ea poate convinge că, mai înainte de a fi catalogată drept proiect interesat, creaţie de guvernare, rezultat al activităţii iezuiţilor, reacţie anticalvină, rod al luptei celor defavorizaţi pentru privilegii sau în cine ştie ce alt mod, Unirea religioasă a întruchipat o idee europeană generoasă şi coerentă, născută din disperare, speranţă şi dorinţă de apropiere.

Suportul documentar al investigaţiei reliefează de la sine intensitatea travaliului depus de Ovidiu Ghitta. Fără pretenţii utopice de exhaustivitate, se exploatează nu doar resurse bibliografice şi arhivistice (interne şi externe)

nemijlocit privitoare la subiect, ci şi din cele care au o cât de mică tangenţă cu tematica pusă în discuţie. În aparatul ştiinţific, alcătuit cu siguranţa conferită de o tehnică impecabilă, se regăsesc trimiteri extrem de diverse la monografii şi biografii (cunoscutele opere ale lui Szirmay.

Borovszky şi Maurer), la sinteze de istorie politică şi administrativă

(Erdélyi tortenete sau cele semnate de autori ca Lukinics, Zaborovschi.

Tapie, Şevcenko, Wolff, Macartney, Kopeczi, Kann, Inalcık, Benezedi.

Reinhard, Trocsânyi, Boutant, Berenger, Tollet, Evans, Varga, Papacostea.

Bernath şi ZOllner), la sinteze de istorie cultural-spirituală (cu accent pe volumele publicate de Chaunu şi Teodor), la lucrări de istorie a bisericilor şi confesiunilor europene – dintre care multe abordează pe larg Unirea religioasă sau evoluţia raporturilor dintre „latini" şi „greci" – (realizate de

Petterffy, Doumergue, Wolter, Holstein, Viller, Halecki, Rees, Fliche.

Thouzellier, Azais, Congar, de Vries, Gill, Ammann, Runciman.

Delumeau, Jobert, Macha, Peri, Martina, Daniel-Rops, Suttner, Nichols.

Ploechl, Alzaţi, Hsia, Diaconescu etc.), la cărţi, studii şi articole legate de istoria bisericii româneşti din şi de la nord şi vest de Ardeal (întreprinderile lui Nilles, Ardeleanu, Bud, Bunea, Firu, Iorga, Lupaş, Dragomir.

Pâclişanu, Anuichi, Păcurariu şi Udvari), la probleme şi abordări legate de trecutul bisericii rutene şi ucrainene (aşa cum se regăsesc ele în

Monumenta Ucrainae Historica şi în investigaţiile lui Basilovits, Fiedler.

Harasiewicz, Duliskovici, Zsatkovics, Hodinka, Papp, Praszko, Lacko.

Pekar, Baran, Boysak, Krajcar, Senyk, Botlik, Gudziak etc.), la cercetări social-economice (paginile lui Gorun,

Rusu, Achim şi Borcea), la semnalări despre comunităţile greceşti din Ungaria şi Transilvania

(aparţinând lui Ács) şi multe, multe altele.

Titlul Catolicismul şi românii din dioceza de Mukacevo exprimă pe deplin obiectivele istoriografice trasate şi concretizate de autor în lucrarea de doctorat. Strunindu-şi drastic ispita, căreia de-altfel i-au căzut mulţi pradă, de a da glas patriotismului local (unele tonalităţi ale expunerii sugerează totuşi timid originile sale sătmărene), el şi-a împlinit în parametri optimi intenţia de a nu rescrie o simplă istorie a aderărilor la catolicism în teritoriile de la nord de Ardeal, ci de a urmări, înainte de toate, naşterea şi evoluţia, marcată deseori de neaşteptate metamorfozări, a conceptului de

Unire religioasă. Numai după ce a atins această ţintă ambiţioasă, recuperând, în fapt, vastele dimensiuni ideatice ale transferului confesional.

Ovidiu Ghitta şi-a permis să focalizeze analiza asupra subiectului – în aparenţă mărunt, provincial – propus spre dezbatere. Respectând un asemenea plan de lucru riguros şi original, el a semnat o contribuţie esenţială pentru lămurirea câtorva problematici vitale ridicate de scrisul istoric greco-catolic, aşa încât spaţiul care i s-a conferit în materialul de faţă se justifică întru totul.

V.12. Gheorghe Gorun

În etapa actuală, s-au intensificat spectaculos eforturile de conturare a unor perspective noi asupra Unirii religioase. Iniţiativele cele mai consistente în acest sens vin din partea catedrelor, departamentelor şi institutelor de cercetare aparţinătoare Facultăţii de Istorie-Filosofie şi

Facultăţii de Teologie Greco-Catolică din Cluj. Dar, cum se întâmplă de multe ori, calea înspre puncte de vedere desprinse de conservatorism este presărată de inerente asperităţi. Ca atare, nici acum, în ultracontemporaneitate, dezbaterile înverşunate nu lipsesc de pe scena istoriografiei bisericii. Spre deosebire de vechile polemici însă, înfruntările recente, cu excepţia

celor instrumentate politic, au un caracter constructiv mult mai pronunţat.

În opoziţie evidentă cu demonstraţiile cuprinse în lucrarea

Catolicismul şi românii din dioceza de Mukacevo se situează opiniile istoricului Gheorghe Gorun, profesor în cadrul Departamentului Oradea al

Facultăţii de Teologie Greco-Catolică din Cluj. Ca specialist cu o considerabilă experienţă – acumulată în urma îndelungatei şi fertilei activităţi de muzeograf la Muzeul Ţării Crişurilor –, el a obţinut rezultate remarcabile mai cu seamă în câmpul cercetărilor de istorie socială.

Numeroasele sale studii şi articole despre starea ţărănimii române în pragul epocii moderne159, despre implicaţiile ocupaţiei austriece160, despre acţiunea lui Sofronie161, despre mişcările ţărăneşti de la jumătatea secolului al XVIII-lea şi din 1790 în nord-vestul Transilvaniei162, despre fenomenul

Note:

159 Gheorghe Gorun, Un document referitor la starea ţărănimii de pe domeniul

Beliu la mijlocul secolului al XVIII-lea, în Ziridava”, Arad, XIII/1981, p.371 – 375

160 Idem, Implicaţii sociale şi comerciale ale ocupaţiei militare austriece în Bihor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în „Crisia”, Oradea, V [ÎI/1978.

161 p.131 – 138

161 Idem, Mişcarea ţărănească condusă de Sofronie (1759 – 1761) între motivaţiile religioase şi coordonatele sociale, în „Crisia”, XXVI-XXVII/1996 – 1997.

162 p.81 – 95

162 Idem, Mişcările ţărăneşti de pe domeniile Beiuş, Vaşcău şi Beliu de la mijlocul secolului al XVIII-lea, în „Crisia”, IX/1979, p.167 – 181; Idem, Mişcările ţărăneşti din nord-vestul Transilvaniei din anul 1790. Contribuţii documentare, partea I, în „Crisia”, XVI/1986, p.187 – 216; partea a II-a, în haiduciei163 etc., se completează în cel

mai fericit mod cu publicistica dedicată răscoalei lui Horea, care încorporează inedite documente şi informaţii (nu numai bihorene sau sătmărene) legate de vastul tumult

(despre ultimatumul ţăranilor, despre locul lui Mihai Popescu în derularea evenimentelor, despre măsurile militare adoptate împotriva răzvrătiţilor, despre atitudinea preoţilor în timpul incidentelor, despre rapoartele comitatense referitoare la tulburări ş.a.164). Corolarul investigaţiilor sale durabile din sfera socială îl constituie lucrările Reformismul austriac şi violenţele sociale în Europa Centrală (1750 – 1800) 165 şi Răscoala lui

Horea în comitatul Bihor. Izvoare narative (în două volume) 166, editate în ultimii ani şi bine primite în mediile de specialitate.

Notabile sunt totodată, alături de frecventele materiale consacrate devenirii Partiumului, şi preocupările sale de istorie a culturii şi învăţământului (referirile competente la reţeaua şcolară românească din

Note:

„Crisia”, XVII/1987, p.263 – 270; partea a III-a, în „Crisia”, XXIV/1994, p.317 – 346

Idem, Contribuţii documentare la istoria haiduciei din vestul şi nord-vestul

Transilvaniei după răscoala lui Horea, partea I, în „Crisia”, XXI/1991, p.315 – 321; partea a II-a, în „Cetatea Bihariei”, Oradea, I/1992, nr. 2, p.4

Idem, Note la ultimatumul ţăranilor adresat nobilimii în răscoala lui Horea

(11 noiembrie 1784), în „Crisia”, XXIII/1993, p.151 – 174; Idem, Contribuţii documentare despre raporturile lui Mihai Popescu cu revoluţia lui Horea, în

„Crisia”, XIX/1989, p.205 – 212; Idem, Documente inedite. Cu privire la măsurile militare luate pentru a împiedica extinderea răscoalei de la 1784 în părţile bihorene, în „Cetatea Bihariei”, I/1992, nr. 1, p.4; Idem, Documente referitoare la preoţii români din Bihor implicaţi în evenimentele din timpul răscoalei lui Horea, în „Crisia”, XXI/1991, p.231 – 242; Idem, Măsurile militare de oprire a

extinderii răscoalei lui Horea în părţile Bihorului, în

„Caietele David Prodan”, Cluj-Napoca, I/1994, nr. 1, p.138 – 142; Idem.

Documente bihorene relative la răscoala lui Horea, partea I, în „Crisia”.

XIV/1984, p.105 – 128; partea a II-a, în „Crisia”, XV/1985, p.217 – 233; Idem.

Documente sătmărene din timpul răscoalei lui Horea, în „Studii şi

Comunicări”, Satu Mare, VII-VIII/ 1986 – 1987, p.207 – 216; Idem, Mişcările sociale din Bihor din timpul răscoalei lui Horea, în „Crisia”, XVIII/1988, p.157 – 166; Idem, Rapoartele comitatului Bihor din timpul răscoalei lui Horea, în „Crisia”, XVII/1987, p.249 – 261

165 Oradea, 1998

166 Vol. I, Cluj-Napoca, 2000; vol. II, Cluj-Napoca, 2001

Transilvania, precizările asupra formaţiei intelectuale a lui Samuil Micu167, incursiunile în colecţiile de carte veche străină de la Filiala Arhivelor

Statului din Oradea şi de la Muzeul Ţării Crişurilor, contribuţiile documentare la istoria cărţii româneşti168, semnalările privind activitatea cenzorilor români de la Tipografia din Buda169 etc.), de istorie economică, politică şi administrativă (a scris pagini interesante despre personalităţi şi direcţii reformatoare în Europa veacului al XVIII-lea170, despre trăsăturile epocii preindustriale, despre lupta cetăţenilor din Oradea pentru autonomia oraşului171, despre evoluţia breslei croitorilor orădeni172, despre asociaţiile orădene de calfe173 şi despre comerţul orădean în perioada premodernă174), de istorie a evreilor (a valorificat memorialistica bihoreană a Holocaustului175) şi, nu în ultimul rând, de istorie militară (a pus în lumină rolul fortificaţiilor vestice în apărarea Ardealului176). Recomandat de travaliul

Note:

167 Gheorghe Gorun, A fost Samuil Micu student la Oradea? în „Crisia”.

VII/1977, p.459 – 460

168 Idem, Contribuţii documentare la istoria cărţii româneşti de la începutul secolului al XIX-lea. Tipografia de la Buda, în „Crisia”, XXV/1995, p.283 – 303; Idem, Colecţia de carte veche străină de la Filiala Arhivelor

Statului Oradea, în „Crisia”, XIV/1984, p.601 – 613; Idem, Cartea veche străină din colecţia de istorie a Muzeului Ţării Crişurilor. Secolul al XVI-lea, în „Crisia”, XII/1982, p.459 – 469

169 Idem, Cenzorii români de la tipografia din Buda, în „Crisia”, XXII/1992, p.145 – 159

170 Idem, Contribuţii la biografia şi activitatea episcopului Ignatie Darabant, în

„Studia Universitatis «Babeş-Bolyai»”, Seria „Historia”, XXXVI/1991, nr. 1 – 2, p.45 – 56

171 Idem, Aspecte ale luptei cetăţenilor din Oradea pentru autonomia oraşului (I).

Contribuţii documentare la o istorie a Oradiei în secolul al XVIII-lea, în

„Crisia”, X/1980, p.85 – 104

172 Idem, Contribuţii la istoria breslei croitorilor din Oradea în secolul al

XVIII-lea, în „Crisia”, XI/1981, p.349 – 358

173 Idem, Două asociaţii ale calfelor din Oradea de la mijlocul secolului al

XVIII-lea, în „Crisia”, XIII/1983, p.499 – 508

174 Idem, Aspecte ale istoriei comerţului orădean în secolul al XVIII-lea, în

„Crisia”, IX/1979, p.765 – 773

175 Idem, An unedited journal of the Holocaust în Oradea, în „Studia Iudaica”.

Cluj-Napoca, IV/1995, p.117 – 121

176 Idem, Fortificaţii bihorene în lupta pentru apărarea autonomiei Transilvaniei, în „Muzeul Naţional”, Bucureşti, V/1981, p.165 – 170; Idem, Contribuţia cetăţii sau editorial ca unul dintre cunoscătorii în detaliu ai trecutului Partiumului, el s-a numărat printre coordonatorii şi coautorii Istoriei oraşului

Oradea177, o sinteză de asemenea de mare interes.

Adept al polivalenţei tematice, Gheorghe Gorun s-a apropiat, încă din anii studenţiei, şi de istoria bisericii româneşti din Transilvania şi ţinuturile învecinate, chiar dacă – potrivit propriei mărturii – vremurile nu i-au permis să-şi manifeste pe deplin această apetenţă, stimulată, în pofida restricţiilor ideologice majore, de regretatul profesor Pompiliu Teodor. În sondajele sale de istorie confesională, mai vechi sau mai recente, specialistul bihorean a abordat astfel problematica impactului protestantismului asupra „toleraţilor" ardeleni, a evaluat contribuţia lui

Iorga la desluşirea trecutului ecleziastic din principatul intracarpatic, a completat biografii ale unor prelaţi uniţi din dieceza Oradiei, a oferit date suplimentare despre activitatea lor, a introdus în circuitul istoriografic corespondenţă episcopală inedită etc. Dintre toate realizările pe care le-a înregistrat în această direcţie, se detaşează prin originalitate strădania, manifestată desigur mai vizibil după 1989, de a redefini Unirea religioasă prioritar pe coordonatele ei teologice. Intenţia sa din ultimul deceniu şi-a şi concretizat-o de altfel cel mai bine în cartea intitulată Biserica românească şi societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice româneşti, de curând publicată. Volumul dă expresie unor judecăţi extrem de interesante referitoare la transferul confesional românesc, dar poartă din plin şi amprenta mediului confesional în care autorul îşi desfăşoară activitatea.

În studiul său Problematica Unirii Bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica Romei între istorie şi politică, autorul porneşte, cum e şi firesc, de la punctarea amplelor oscilaţii valorice înregistrate de istoriografia problematicii, din momentul noului demaraj de după căderea regimului totalitar. El precizează din start că în etalarea consideraţiilor sale nu ţine seama de tezele istoricilor confesionali, îndeobşte excesiv de partizane, în redactarea cărora nu s-a ţinut cont de onorabilitatea ştiinţifică.

Trecând în revistă varietatea metodologiilor de „scanare” a subiectului.

Gheorghe Gorun semnalează, cu îndreptăţit simţ critic, mai cu seamă erorile, nu puţine, care pigmentează numeroasele evaluări legate de aderarea românilor ardeleni la catolicism, în mare parte neviabile dintr-o perspectivă strict profesională. El observă, pe bună dreptate, că entuziasmul cu care s-au reluat discuţiile despre Unire după anul 1989 nu a condus, din păcate, spre mult aşteptatul salt calitativ. Deşi au devenit o chestiune ştiinţifică la modă, analizele relaţionate transferului confesional din perioada

1697 – 1701 au purtat în continuare amprenta tradiţiei interbelice de interpretare. Ca atare, tematica s-a dezbătut de-a valma, cu o masivă şi îngrijorătoare indiferenţă faţă de respectarea celor mai elementare norme de cercetare.

Mai mult decât atât, subliniază profesorul orădean, înverşunarea disputelor a atins rapid cotele de dinaintea anului 1948, restaurând dihotomia în lumea specialiştilor. Expansiunea malefică şi interesată a patimilor a provocat ciudate retranşări ale unor cunoscuţi actori ai frontului ideologic din perioada dictaturii, retraşi temporar în penumbră şi recuperaţi peste noapte. Ei au prelungit, în fapt, vechile atitudini, îmbrăcându-le în veşmintele noi ale argumentaţiilor actualizate superficial. Cu excepţia câtorva profesionişti tineri, nici cei ce s-au avântat în polemică în ultimul timp nu au reuşit să depăşească limitele mentale de odinioară178.

Extrem de greu de combătut incursiunea realistă şi limpede a lui

Gheorghe Gorun în câmpul scrisului istoric dedicat Unirii religioase, chiar dacă, pe alocuri, ea dobândeşte nuanţe în aparenţă sentenţioase şi prea răspicate. Sunt de asemenea cu inspiraţie surprinse şabloanele, mereu aceleaşi, utilizate de majoritatea celor care au făcut referire la transferul confesional. Se arată, în acest sens, că, în genere, studiile pornesc de la iniţiativa statului

austriac şi că, potrivit opiniei unora, opţiunea confesională a „toleraţilor” de la interferenţa secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea ar reprezenta efectul negativ al conjuraţiilor externe sau rezultanta unui plan universal diabolic, care ar avea drept consecinţă depersonalizarea naţiunii şi chiar dispariţia ei. Puţini au fost cei ce au sesizat că aderarea la catolicism a izvorât din starea internă şi din evoluţia naturală a bisericii româneşti şi că proiectele externe nu s-au schiţat neapărat cu intenţii perfide, demolatoare. După cum afirmă – nu fără o

Note:

Adrian la lupta pentru autonomia Transilvaniei (1277 – 1665), în „Crisia”.

VII/1977, p.425 – 431

177 Oradea, 1995

Gheorghe Gorun, Biserica românească şi societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice româneşti, Oradea, 2002, studiul

Problematica Unirii Bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica Romei între istorie şi politică, p.71 – 84

oarecare notă de dramatism – autorul, ignorarea voită a acestor aspecte derivă din însăşi incapacitatea noastră ca popor de a susţine strategii politice pe termen lung. Oricum însă, continuă specialistul bihorean, cu sau fără patimă în abordarea subiectului, Unirea religioasă se motivează întotdeauna unitar în istoriografie, pornindu-se de la sau ajungându-se inevitabil la acţiunile Curţii vieneze.

De regulă, scrie Gheorghe Gorun, analizele debutează cu propaganda catolică imperială (în stilul cercetărilor de la sfârşitul veacului al XIX-lea şi începutul secolului XX), trec prin definirea religiei romane ca instrument politic de dominaţie şi unificare şi prin caracterizarea prozelitismului ca factor de control asupra tendinţelor centrifuge ale Stărilor principatului, pentru a sfârşi cu prezentarea rolului social al uniţilor, anume acela de a asigura baza demografică masivă a dominaţiei politice

austriece.

Încercând să surprindă în câteva fraze şi să comprime coerent direcţiile şi trăsăturile majore ale unui traseu istoriografic deloc neted, autorul este nevoit să apeleze la argumente sugestive, aparţinătoare teoriei scrisului istoric. El intuieşte perfect că în motivarea Unirii religioase s-au mixat haotic concepte medievale cu altele moderne, specifice mai degrabă etapei revoluţiilor democratice decât epocii monarhiei absolutiste în care s-a împlinit transferul confesional. De asemenea, observă el, s-au amalgamat în procedurile de explicitare istorică a catolicizării „toleraţilor".

ardeleni însuşiri ale unor perioade diferite ale dominaţiei austriece, în bună parte mult ulterioare primului deceniu de ocupaţie, suprapuse totuşi cu nonşalanţă momentului aderării la Biserica Romei179.

Din păcate, în elanul său de-altfel meritoriu de a demola rutina impusă de tradiţionalele puncte de vedere, Gheorghe Gorun nu reuşeşte să evite anumite exagerări. Spre exemplu, susţinând că, la sfârşitul veacului al

XVII-lea, stăpânirea teritoriilor prin forţă nu pretindea acordul de supunere sau colaborare din partea elementelor politico-sociale locale – cucerirea prin sabie fiind argumentul juridic suprem care elimina din capul locului discuţiile despre drepturi şi privilegii – şi că, în condiţiile caracterului militar al instaurării regimului habsburgic, imperiul nu avea nevoie de susţinători locali pentru a se simţi confortabil în calitatea sa de autoritate supremă180, autorul trece mult prea uşor peste abilitatea şi prudenţa de multă vreme manifestate de Curtea vieneză în a-şi justifica în plan constituţional drepturile asupra Ungariei şi Transilvaniei şi în a aprecia la reala ei valoare forţa de reacţie a Stărilor ardelene, care, ca garante ale autonomiei Ordinelor maghiare, au dejucat, nu odată pe parcursul evului mediu, proiectele expansioniste austriece. O Curte cu tradiţie în culegerea şi exploatarea informaţiilor secrete, dezbătute în consilii intime prezidate chiar de suveran, era, fără îndoială, la curent cu

nemulţumirile naţiunilor privilegiate din principat, cu intenţiile lor de revoltă, şi nu-şi putea permite a nu le aplana măcar prin măsuri formale. Viena se aştepta cu certitudine la reacţii de genul celei a lui Francisc Râkoczi al II-lea şi e greu de crezut că, dintr-un sentiment de superioritate militară, nu a încercat să le evite.

De asemenea, aparent e pe deplin întemeiată aserţiunea cercetătorului orădean că în cazul unui stat feudal, în care puterea se concentra la vârf, nu se cerea votul şi sprijinul locuitorilor, mai ales a celor de condiţie umilă, în justificarea guvernării şi, ca atare, sintagma bază de masă aplicată în analizele referitoare la politicile medievale devine neverosimilă, cu ea istoricii putând opera doar în situaţia statelor epocii industriale181. Dar la finele veacului al XVII-lea, statul habsburgic nu mai era un stat feudal clasic, ci îşi dinamizase spectaculos structurile sociale şi economice (mai ales în teritoriile sale vestice), adoptând totodată noi tehnici de conducere şi un instrumentar diplomatic vizibil împrospătat. Pe aceste coordonate, soluţia găsită de Viena de a contura un factor politic suplimentar (care măcar prin prevederile celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase era gândit ca structură compactă cu un statut deloc umil) în contraponderea forţelor reticente din provincie nu credem că depăşea prin măiestria şi modernismul ei nivelul de înţelegere al consilierilor imperiali ai vremii. Oricum, în lipsa unei estimări cât de cât riguroase a capacităţilor militare de care dispuneau austriecii în zonă (în opinia noastră supraevaluate de autor), ideea că ei au controlat atât de bine situaţia încât şi-au îngăduit să nu stimuleze catolicizarea şi să nu manipuleze jocurile politice din provincie rămâne doar la stadiul de ipoteză.

În studiul captivant prin originalitate al lui Gheorghe Gorun se regăsesc însă şi alte judecăţi îndrăzneţe. El arată că, chiar dacă am admite că Viena şi-a căutat partizani locali, ar fi fost o prostie politică să îi selecteze din afara elitei provinciale şi mai ales din rândul românilor, de la care era imposibil a se pretinde sprijin, având în vedere

condiţia lor umilă şi statutul lor de excluşi din sistemul constituţional. Respectiva afirmaţie face loc concluziei că teoria utilităţii practice a Bisericii Unite pentru statul austriac, subliniată de atâţia specialişti, devine amendabilă182.

Se impun şi în acest punct al expunerii câteva observaţii. Înainte de toate, nu se poate nega faptul că imperiul a căutat susţinători în primul rând printre reprezentanţii de frunte ai Stărilor. Ca dovadă, Curtea s-a şi străduit din plin să liniştească agitaţiile nobiliare, reconfirmând rapid privilegiile constituţionale medievale. Dar să nu uităm că între cele două puternice tabere – Viena şi clasa politică maghiară – se instaurase, în virtutea conflictelor istorice, un durabil sentiment de reciprocă neîncredere. Pare imposibil ca doi adversari care se cunoşteau de veacuri şi îşi descifraseră demult mentalităţile să nu recurgă, pentru a-şi proteja interesele, la armele eficiente ale şantajului. Or, în acest domeniu, Curtea se afla în covârşitoare superioritate şi nu vedem de ce să nu fi încercat o strategie de preluare şi menţinere a puterii menită a evita pe cât posibil calea mult mai dureroasă şi costisitoare a represiunilor militare. Într-o atare lumină, soluţia instrumentalizării românilor apare mai degrabă genială decât prostească, cu atât mai mult cu cât ea se putea aplica şi perfecţiona pe termen lung, nu doar în primele etape de consolidare a dominaţiei.

Pe de altă parte, căutând susţinere între români, imperiul nu se adresa celor de condiţie umilă, ci viza o presupusă categorie masivă, care prin

Unirea religioasă urma să-şi depăşească statutul juridic, transformându-se în factor politic. Numai dintr-o asemenea perspectivă se poate explica uimitoarea prevedere a celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii, care specifica extinderea privilegiilor şi asupra credincioşilor români catolicizaţi. Desigur că o dispoziţie ca aceasta era imposibil de aplicat în condiţiile epocii, dar simplul fapt că ea s-a formulat evidenţiază clar intenţiile, imediate dar şi de lungă durată, ale suveranului în raport

cu

„Toleraţii” şi utilitatea politică a catolicizării din punctul de vedere al Curţii.

Peste toate însă, propunerile lui Gheorghe Gorun rămân extrem de interesante, reflectă un alt mod de a gândi problematica şi ne determină să aşteptăm cu nerăbdare noi precizări în completarea ipotezelor sale.

În continuarea studiului, autorul subliniază că transferul confesional nu se putea impune de către imperiu fără ca biserica românească să fie dispusă singură să facă pasul, mai ales că atunci nu se coagulaseră încă instrumentele administrative capabile să ducă la bun sfârşit o asemenea aventură politică şi religioasă deopotrivă. Exemplul oferit de specialistul orădean pentru a-şi apăra teza este acela al Unirii religioase din Partium, împlinită, opinează el, mai repede şi tot fără intervenţia statului, care nu ar fi avut nimic de câştigat de pe urma catolicizării. Ca urmare, demonstraţia lui Lupşa din lucrarea Istoria românilor bihoreni. Până la 1829183 este considerată o enormitate, aceasta şi pentru că, specifică Gheorghe Gorun, nici măcar episcopul romano-catolic nu a încurajat şi nu a reprezentat interesele austriece în zonă.

În pofida vidului de autoritate, scrie profesorul orădean, în Partium procesul aderării la catolicism s-a derulat aproape simultan cu cucerirea habsburgică, nu ca în Transilvania, unde a durat mai bine de un deceniu. În părţile vestice, ocupaţia s-a definitivat până în august 1692, dar instalarea noii administraţii a întârziat până prin 1700, datorită mai cu seamă dificultăţilor apărute în urma campaniilor tătăreşti din 1693 şi 1695, al căror tăvălug a răsturnat de la sud la nord firava reţea de conducere instituită de Curte. Nici chiar după 1700, măsurile administrative ale

Habsburgilor nu s-au consolidat, sistemul fiind pulverizat de mişcarea curuţilor.

În conjunctura instabilă de la finele veacului al XVII-lea, arată

Gheorghe Gorun, când nu era răgaz pentru

remodelări temeinice, construcţia administrativă schiţată de forurile vieneze nu s-a coagulat prin implantarea în cele şapte comitate ale Partiumului a unor instituţii specific austriece, ci prin revitalizarea diverselor niveluri birocratice locale şi prin schimbarea conducătorilor lor. Astfel, au rămas practic active structurile din epoca paşalâcului, cele ce funcţionaseră în paralel cu rudimentarul aparat otoman care le-a tolerat şi le-a exploatat. În consecinţă, într-un prim stadiu, în 1692, Curtea s-a mulţumit doar cu simpla numire a unor comiţi, selectaţi din rândul membrilor fideli ai aristocraţiei locale, aşa încât prezenţa statului în regiune apărea mult estompată, limitându-se în realitate la mişcările garnizoanelor militare cantonate în câteva fortificaţii şi la activitatea de conscriere şi impozitare desfăşurată de comisarii camerali. În acest cadru fragil, concluzionează autorul, Unirea religioasă nu se putea impune nici prin persuasiune şi nici prin forţă. El mai adaugă de altfel

Note:

Vezi Ştefan Lupşa, Istoria bisericească a românilor bihoreni. Până la 1829.

Oradea, 1935, passim, apud Gheorghe Gorun, Biserica românească şi societatea transilvăneană –, p.77, nota nr. 8

teoriei sale şi alte argumente, indicându-ne că, în situaţia anarhică mai sus descrisă, locuitorii de condiţie modestă practicau aceleaşi libertăţi pe care şi le asumaseră încă din perioada ocupaţiei otomane, pentru că, în primul deceniu al noului regim, autorităţile nu aveau, după cum s-a văzut, mijloacele necesare în a controla în plan social-politic şi demografic societatea locală din spaţiul cuprins între Tisa şi Munţii Apuseni sau în a stabili legături directe atât de puternice cu populaţia, încât să faciliteze eventual catolicizarea ei184.

Şirul componentelor care alcătuiesc motivaţia teoriei inedite a lui

Gheorghe Gorun privind neamestecul Curţii imperiale în stimularea aderărilor la Biserica Romei este

lung, bine înlănţuit, foarte atractiv şi se completează minuţios cu detalii suplimentare. În el se includ şi trimiterile la corespondenţa din anii 1693 – 1697 a comitelui de Bihor, episcopul

„Latin" Augustin Benkovics, aflată în arhivele din Debreţin şi nevalorificată până acum. Scrisorile expediate de acest înalt prelat spre diverse foruri politice sau epistolele recepţionate de el la Viena sau la reşedinţa sa din

Slovacia relevă un tablou administrativ de-a dreptul delirant în cazul

Partiumului: sate locuite rarefiat, o derutantă mobilitate a comunităţilor – între sălaşuri de vară situate în ţinuturi păduroase, între aşezări retrase în locuri greu accesibile sau între domenii senioriale capabile să asigure protecţie şi stabilitate – şi numeroase pământuri declarate „terra deserta" de către comisarii de la Cămara scepusiensă, poziţionate mai cu seamă în nord, respectiv în Bihor, Sătmar şi Maramureş, adică tocmai acolo unde

Unirea religioasă s-a manifestat mai întâi. Nimic nu e mai sugestiv, consideră autorul, pentru a evidenţia că transferul confesional nu a reprezentat nici urmarea prozelitismului austriac şi nici efectul presiunilor statale, cu atât mai mult cu cât pârghiile prin care puterea centrală acţiona în teritoriu continuau să fie, în virtutea tradiţiei, în mare parte în mâinile elitelor protestante locale185.

Dar din conţinutul corespondenţei lui Benkovics pot fi extrase şi alte date care întăresc convingerea profesorului orădean că Viena a rămas în afara demersurilor de catolicizare din Partium. Astfel, scrisorile nu reflectă neapărat preocupări vizând chestiuni religioase, ci mai degrabă strădanii de depăşire a crizei administrative (reparaţii, protejarea şi stabilizarea populaţiei, recuperarea celor răpiţi de tătari etc.). Conjunctura impusese atâtea priorităţi stringente, încât până şi problema încasării impozitelor se amânase sine die. Presat de evenimente, episcopul „latin" nu a apucat să

declanşeze nici măcar procedurile de recâştigare a bunurilor propriei dieceze – retrocedate juridic prin diploma imperială din 1692 – sau să demareze operaţiunile de refacere a structurilor Bisericii

Romano-Catolice186.

Însă în pofida condiţiilor dificile şi a stânjenitoarei stagnări, continuă

Gheorghe Gorun, în comunităţile româneşti din nordul Partiumului s-au înregistrat mutaţii spectaculoase, bisericile lor trecând – nu pe calea hotărârilor administrative, nici prin deciziile seniorilor locali şi nici prin presiunile autorităţilor laice sau ecleziastice, ci prin libera voinţă a preoţilor

— De sub autoritatea superintendenţei calvine de Debreţin sub cea a administratorului apostolic greco-catolic de la Mukacevo. Că transferul confesional s-a întruchipat ca cerinţă a necesităţilor interne ale bisericii româneşti s-ar confirma, susţine specialistul bihorean, şi prin aceea că primele structuri ale Bisericii Greco-Catolice apar aici deja din perioada anilor 1689 – 1692, adică într-o vreme în care autoritatea austriacă nu era nici măcar nominală în regiune187.

Cum s-au desfăşurat concret evenimentele în optica autorului? Totul pare extrem de simplu. Ni se spune că, după insuccesul din Transilvania.

Iosif de Camillis s-a limitat la a întâmpina doar iniţiativele clerului dornic de unire din comitatele vestice, cărora le-a dat curs prin sinodul organizat la Carei, important şi pentru că a întărit realitatea protopopiatului de aici. În

12 septembrie 1692, într-o adunare desfăşurată la numai trei săptămâni după ce turcii părăsiseră cetatea Oradiei, preoţii bihoreni au solicitat şi ei intrarea sub autoritatea spirituală a administratorului apostolic rutean, iar opţiunea lor grabnică se justifica nu prin vreun îndemn din partea autorităţilor laice, ci prin nevoia pe care o resimţeau acut de a soluţiona problema canonică ridicată de dependenţa faţă de superintendenţa calvină din

Debreţin.

Din deducţie în deducţie, avansând meticulos şi coerent, Gheorghe

Gorun ajunge astfel, în sfârşit, la esenţa cercetării sale, la ceea ce şi-a propus să demonstreze, şi anume faptul că clerul românesc din Partium a conştientizat că subordonarea sa faţă de forurile protestante contravenea

Note:

184 Ibidem, p.71 – 84

185 Ibidem învăţăturii bisericii asupra harului, conform căreia „extraecclesiam nulla salus”. Preocupaţi de problema mântuirii, preoţii „greci” locali au considerat că soluţionarea ei devenea posibilă doar pe calea revenirii la o situaţie asemănătoare cu cea de dinaintea victoriei Reformei la Oradea, deci de dinaintea anilor 1556 – 1557, când biserica românească din regiune se afla în comunitate cu Episcopia Romano-Catolică orădeană, din structurile căreia făcea parte. Autorul este convins că dorinţa disperată a preoţilor români de a obţine mântuirea pentru ei şi pentru credincioşii lor constituie cheia Unirii religioase din Partium, argumentul plasat mai presus de toate motivaţiile pe care istoriografia noastră a fost în stare să le ofere până acum, şi, după cum vom vedea în continuare, pornind de la determinările transferului confesional din părţile ungureşti, el apreciază că aceeaşi voinţă puternică de mântuire a stat şi la baza opţiunilor religioase ale „toleraţilor” ardeleni.

După părerea lui Gheorghe Gorun (dezvoltată prin trimiteri oportune la teoriile lui Suttner), dacă e să privim faţeta procedural-canonică a chestiunii, românii din nordul Partiumului nu puteau lua o decizie mai întemeiată decât aceea a intrării sub autoritatea lui Iosif de Camillis, deoarece actul lor restaura, în fapt, o comuniune a unei biserici autonome cu altă biserică autonomă, cu care se găsea temporar în schismă. Mai mult decât atât, decizia se justifica şi prin faptul că bisericile răsăritene, indiferent unde se aflau ele, au fost tot timpul conştiente de condiţia lor canonică ambiguă faţă de Biserica romană şi au

încercat deseori să-şi depăşească provizoratul. Şi din această perspectivă, acţiunea grăbită a preoţilor români din ţinuturile vestice s-a definit ca un demers pentru părăsirea rapidă a unui cadru ecleziastic care nu putea să le ofere mântuirea, calea mai sigură rămânând tot comuniunea cu Biserica

Romei188.

Sesizând poate, spre finalul investigaţiei sale, că analiza se avântă excesiv înspre aspecte teologice mult prea profunde pentru mentalitatea şi posibilităţile de interpretare canonică şi dogmatică ale clerului românesc de la sfârşitul secolului al XVII-lea, autorul îşi reevaluează cu moderaţie ipotezele, recunoscând că rămâne în sarcina cercetărilor viitoare să stabilească ce a contat mai mult în înfăptuirea Unirii religioase: componentele tezei propuse de el, adică cele legate de sublinierea importanţei sentimentului recâştigării unei mântuiri mai sigure, sau elementele conţinute în teoria tradiţională, respectiv cele care puneau în prim planul argumentărilor privilegiile diplomei din august 1692.

Ultima parte a studiului Problematica Unirii Bisericii româneşti din

Transilvania cu Biserica Romei între istorie şi politică extinde o bună parte a experienţei transferului confesional din Partium şi asupra

Transilvaniei, pe considerentul că, scrie profesorul orădean, există destule paralele între cele două teritorii. El arată că, asemeni situaţiei din părţile vestice, nici în principatul intracarpatic nu funcţionau structuri apte în a executa repede şi cu randament ordinele imperiale, dar în forma şi componenţa în care instituţiile se întruchipaseră, ele puteau împiedica eficient procedurile de aderare la catolicism, cu atât mai mult cu cât şi atitudinea Curţii în raport cu evenimentele interne ale provinciei a fost destul de confuză în primii ani de stăpânire. Pentru că, susţine Gheorghe

Gorun, prezenţa iezuită părea mai degrabă nesemnificativă în zonă, ea neavând forţa de a concretiza

transferul confesional al „toleraţilor” fără ca însăşi biserica românească să fie convinsă că pasul era necesar, devine limpede că opţiunile lui Teofil şi Atanasie Anghel dau expresie abundentelor motive de a renunţa la subordonarea faţă de protestanţi, privită permanent de către ortodocşi ca o stare conjuncturală silită şi nefericită. În cele din urmă, demonstraţia cercetătorului orădean revine deci tot la problematica mântuirii, care rămâne pe prima poziţie şi în ierarhia argumentelor sale pentru Unirea religioasă din Transilvania189.

Diminuându-şi elanul speculativ în concluziile studiului, autorul admite că demersul său nu lămureşte subiectul abordat, ci îl readuce în discuţie, în condiţiile în care patimile, precaritatea analizelor şi judecăţile istoriografice superficiale au extras dezbaterile din cadrul lor ştiinţific firesc. Numai perspectivele noi, conturate prin lărgirea bazei documentare, prin evaluarea responsabilă a complexităţii situaţiei şi prin renunţarea la clişeele neviabile ar putea asigura mult aşteptatul reviriment al incursiunilor în respectiva tematică. În acest sens, încheie Gheorghe

Gorun, orice contribuţie e binevenită 190.

Deosebit de atractivă prin ineditul ei, prin structura logică şi compactă a argumentaţiei, prin utilizarea unui instrumentar de cercetare actualizat şi, nu în ultimul rând, prin stilul elaborat al redactării, investigaţia specialistului orădean conţine totuşi câteva componente fragile. Ca atare, ne permitem să indicăm doar câteva dintre breşele mai vizibile ale lucrării.

Înainte de toate, după cum am mai precizat, demonstraţia etalată pe scurt în rândurile de mai sus contrazice în mare măsură nu doar aprecierile istoriografiei tradiţionale, ci şi concluziile recente ale vastului sondaj întreprins de Ovidiu Ghitta, care a evidenţiat existenţa unei strategii coerente şi de durată legate de extinderea credinţei romane în Ungaria

Superioară. Autorul clujean, în efortul său consistent de a surprinde în detaliu avatarurile ideii de Unire, a

consacrat, printre altele, un spaţiu amplu aspectelor socio-politice ale problematicii şi a reliefat limpede importanţa domeniului Mukacevo ca subiect al disputelor religioase generate de proiecte în esenţă politice, iar seriozitatea demersului său ne împiedică să eliminăm sau să diminuăm aportul factorilor politici şi sociali în ecuaţia catolicizării. Apoi, e de observat că, în textul lui Gheorghe

Gorun, Iosif de Camillis apare ca un element pasiv în derularea evenimentelor. Spre exemplu, episcopul rutean doar „întâmpină”, nu stimulează iniţiativele clerului românesc, postură greu de acceptat dacă avem în vedere firea sa activă, pregătirea, abilităţile şi simţul politic de care a dat dovadă, calităţi excelent puse în lumină în analiza lui Ovidiu Ghitta.

Înclinăm într-adevăr să dăm crezare afirmaţiei, bine susţinute documentar în studiul cercetătorului orădean, că administraţia locală firavă era, într-o primă fază a regimului habsburgic, incapabilă să susţină în vreun fel aderările la Biserica Romei, ba mai mult, a obstaculat în Transilvania prin structurile sale conservatoare procesul transferului confesional. Dar pornind de la această realitate şi până la a susţine că Viena nici măcar nu a încercat să se implice în promovarea catolicismului, drumul e mult prea lung şi dificil de argumentat. Deşi dispoziţiile secrete pe care le-ar fi primit

Rabutin în sensul sprijinirii mascate a Unirii religioase în Ardeal nu se confirmă în stadiul actual al cunoaşterii tematicii, este îndeobşte cunoscută tactica primilor păstori uniţi – folosită mai intens de Iosif de Camillis, dar pe care şi-a însuşit-o şi Atanasie Anghel – de a revendica frecvent protecţia

Curţii şi chiar intervenţia armată, după cum se ştie şi că, nu odată, respectivelor solicitări li s-a dat curs. Însuşi profesorul orădean insistă asupra superiorităţii pe care puterea centrală o afişa în dialogul cu structurile provinciale, o superioritate conferită de forţa armelor. Dacă aceasta era reală, nu vedem de ce imperiul să nu fi făcut apel la ea şi în conflictele iscate de apariţia şi

extinderea noii construcţii ecleziastice în zonă. De asemenea, unele patente, instrucţiuni, ordonanţe, dispoziţii şi avertismente trimise de la Viena autorităţilor ardelene în etapa întemeierii

Bisericii Unite din principat, sugestive prin conţinutul lor, contrazic şi ele ipoteza neamestecului austriac în recalibrările confesionale din spaţiul intracarpatic.

Nu stă în competenţa noastră să oferim un răspuns tranşant interogaţiei referitoare la amestecul sau neamestecul episcopului „latin”, comite de Bihor, în înfăptuirea Unirii religioase din părţile ungureşti. Se prea poate ca în această chestiune autorul orădean, mult mai profund cunoscător al istoriei Partiumului, să aibă dreptate şi demonstraţia lui

Lupşa să reprezinte cu adevărat „o enormitate”. Cert este însă faptul că, după cum arată şi Ovidiu Ghitta, puternicele centre romano-catolice de la

Strigoniu şi Agria se implicaseră deja demult în acţiunile de atragere a

„Grecilor” din Ungaria Superioară (atât la Uzhorod, cât şi la Mukacevo), iar iniţiativele lor interesate, indiferent de ceea ce s-a petrecut ulterior în

Partium, pun de asemenea serios în discuţie, la modul general, oportunitatea motivării prioritare a transferului confesional prin dorinţa de mântuire a preoţimii din regiunile în care s-a optat pentru Biserica Romei.

Rămâne totodată de dovedit dacă prezenţa iezuiţilor în evenimente şi capacitatea lor de a influenţa deciziile clerului românesc au fost atât de nesemnificative pe cât le consideră Gheorghe Gorun. E posibil să se fi înregistrat o asemenea situaţie în Partium, dar în Transilvania, cu toată voinţa noastră de a ne desprinde de clişeele istoriografiei tradiţionale, ne vine greu să contestăm perseverenţa şi abilitatea iezuiţilor de a negocia şi de a atrage de partea cauzei lor pe liderii spirituali ai „toleraţilor”. În fond, ei nu aveau sarcina enormă şi dramatică de a lămuri o biserică

întreagă în legătură cu justeţea şi avantajele propunerilor lor, ci de a câştiga acordul câtorva ierarhi români cu atribuţii de decizie, or pentru un atare obiectiv, nici nu era nevoie de o armată întreagă de călugări. Nu întâmplător, marile dificultăţi întâmpinate de Biserica Unită din Ardeal în funcţionarea ei au apărut nu în perioada acceptării, ci mult mai târziu, în etapa asumării greco-catolicismului. Cu alte cuvinte, nu a-i determina pe majoritari să facă pasul înspre Biserica Romei, ci menţinerea lor în noul cadru şi coagularea convingerilor şi comportamentelor presupuse de transferul confesional constituiau marele efort, unul la care iezuiţii sau şi angajat, de-altfel, ulterior. În consecinţă, diminuarea extremă a rolului reputatului ordin în derularea evenimentelor religioase din principat, în anii 1697 – 1701, nu credem că se justifică.

În sfârşit, revenind la ideea frumoasă, dar atât de delicată a unei mai bune mântuiri a clerului şi credincioşilor români prin intrarea în universul catolic, pe care profesorul orădean o situează în prim planul motivaţiilor

Unirii din Partium şi Transilvania, ea nu se conturează, din păcate, destul de limpede, în condiţiile precarelor posibilităţi de a sonda mentalul public al epocii. Lipsesc în mare măsură, în documentele de arhivă, semnalele dinspre masiva comunitate rurală românească, ale cărei reacţii de atunci în faţa metamorfozelor din planul credinţei nu se lasă deocamdată descifrate.

Spre exemplu în Ardeal, chiar dacă Teofil, probabil în urma frecventelor contacte cu iezuiţii şi la sugestia lor, şi-a argumentat în sinod calea aleasă prin nevoia de mântuire, acest intens sentiment nu s-a consemnat în rândurile preoţilor şi credincioşilor români, în puţinele înscrisuri care luaseră pulsul satelor vremii. Astfel, în cunoscutele anchete dispuse de

Dietă pentru a evalua în perioada 1699 – 1700 opiniile „toleraţilor” despre

Unirea religioasă, nici clerul şi nici mirenii nu au invocat dorinţa de a-şi mântui sufletele acceptând

transferul confesional. Majoritatea răspunsurilor evidenţiază un orizont spiritual îngust, crase confuzii între rit şi dogmă şi o adâncă ancorare în tradiţie. E deci de mirare ca, în conjunctura unui nivel de pregătire aflat sub orice critică (redus la câteva săptămâni de instruire superficială pe la vreo mănăstire, insuficiente chiar pentru desluşirea tainelor cititului şi scrisului), cei mai mulţi preoţi români să conştientizeze problematica mântuirii în toată profunzimea ei teologică. Dintr-o perspectivă istoriografică însă, teza autorului orădean rămâne oricum originală şi atractivă, stimulând o direcţie inedită de cercetare şi incitând la căutarea de noi argumente pentru susţinerea ei. Se cuvine totodată să remarcăm deosebita utilitate şi actualitate a apelului său privind reconsiderarea investigaţiilor legate de Unirea religioasă în lumina unei mai strânse colaborări între teologi şi istorici. Complexitatea pe care a dobândit-o tematica prin rezultatele studiilor recente, ca şi tendinţa contemporană de a se depăşi şabloanele vechilor abordări impun în mod firesc, apreciază pe bună dreptate Gheorghe Gorun, calea interdisciplinarităţii.

În ceea ce priveşte sursele bibliografice şi arhivistice ale materialului intitulat Problematica Unirii Bisericii româneşti din Transilvania cu

Biserica Romei între istorie şi politică, ele se constituie din referiri la serioase sinteze şi la repere fundamentale ale literaturii de specialitate – precum câteva dintre analizele consistente ale lui Nicolae Iorga, Silviu

Dragomir, Zenovie Pâclişanu, Ştefan Lupşa, Keith Hitchins, David Prodan.

Mathias Bernath, Pompiliu Teodor, Ernst Christian Suttner („radiografiate”.

cu obiectivitate, talent şi mult simţ critic) –, din trimiteri la semnalări documentare importante ale istoriografiei maghiare şi rutene – publicate de autori ca Bunyitay, Balogh, Szendrey, Bârsony, Zsatkovics şi Papp Klára –, din multiple acte de epocă oportun extrase şi

valorificate din arhivele de la Debreţin şi din apeluri la proiecte imperiale de decisivă semnificaţie pentru soarta Unirii religioase, de genul Einrichtungswerk-ului. Utilizarea de către autorul orădean a unei asemenea baze temeinice de date ne întăreşte convingerea că întreprinderea sa, cu toate plusurile şi minusurile pe care le încorporează, rămâne una de rezonanţă şi nu poate fi nicidecum ignorată în dezbaterile care vor veni.

Într-un alt studiu, intitulat Experienţa istorică a primului secol al existenţei Bisericii Greco-Catolice Române, Gheorghe Gorun repune cu îndârjire în discuţie subiectul motivaţiilor transferului confesional românesc, punctând atent defecţiunile lui de tratare istoriografică. Profesorul orădean consideră că s-a clamat excesiv situaţia de subordonare a clerului

„Tolerat” faţă de structurile ecleziastice calvine ca şi cauză primordială a

Unirii religioase, ocolindu-se astfel alte determinări sugestive pentru catolicizarea românilor, precum problematica mântuirii, pe de-o parte, şi chestiunea revenirii la tradiţia „greacă”, de care ortodocşii ardeleni se îndepărtaseră datorită presiunii îndelungate a protestanţilor, pe de altă parte. Dar, am adăuga noi, şi dorinţa de mântuire a preoţimii prin aderarea la Biserica Romei, ca şi năzuinţa ei de reîntoarcere la ritul tradiţional sunt, în fond, sentimente ce derivă din aceeaşi umilinţă a subordonării faţă de superintendenţa calvină, aşa încât faptul că unii specialişti au interpretat cu insistenţă opţiunea „toleraţilor” pentru catolicism în primul rând ca rezultantă a strădaniei de a se ieşi din această subordonare nu credem că reprezintă neapărat o eroare istoriografică.

În altă ordine de idei, la o primă lecturare, pare foarte îndreptăţită observaţia autorului că actul confesional din anii 1697 – 1701 a fost substituit în istoriografie prin motivaţii străine esenţei religioase şi rosturilor bisericii şi că, mai cu seamă în cazul scrisului istoric ortodox, s-a deturnat sensul real al Unirii religioase,

deşi Teofil explicitase din abundenţă, în sinodul din 1697, temeiurile opţiunii sale 191. Şi în acest punct, se impun însă câteva comentarii. Înainte de toate, nu se pot elimina din nicio investigaţie temeinică, fără argumente suficiente, determinările politico-sociale ale transferului confesional. Influenţa lor asupra derulării acţiunilor religioase se pretează desigur la reevaluări, dar ignorându-le în întregime şi focalizându-ne atenţia numai asupra „motoarelor”.

teologico-dogmatice ale catolicizării „toleraţilor”, am ajunge la idealizarea excesivă a obiectului cercetării. Apoi, nu suntem siguri că felul relativ elaborat în care Teofil a receptat Unirea religioasă, în urma frecventelor sale discuţii cu iezuiţii, coincide cu modul preoţimii de rând de a primi propunerile de aderare la Biserica Romei. Având o pregătire teologică rudimentară, o covârşitoare parte a clerului românesc nu dispunea efectiv de capacitatea de a-şi însuşi justificările spirituale ale mitropolitului de la

Bălgrad, aşa încât nu e de mirare că mulţi istorici nu au definit chestiunea mântuirii drept una neapărat esenţială în şirul de cauze care au condus înspre implementarea greco-catolicismului în Transilvania.

În rândurile următoare ale studiului său, Gheorghe Gorun continuă să detecteze cu o vervă specifică punctele slabe ale investigaţiilor reprezentative referitoare la evenimentele religioase ale anilor 1697 – 1701. Chiar dacă nu vizează demolarea cu orice preţ a unor mituri istoriografice, el nu ezită să semnaleze carenţele metodologice ale unor nume mari ale scrisului nostru istoric. Spre exemplu, în legătură cu preocupările lui David Prodan privind subiectul Unirii religioase, deşi specialistul orădean le subliniază onestitatea, ca şi faptul că au pus în lumină implicaţiile politice extraordinare ale deciziilor lui Teofil şi Atanasie Anghel, el consideră ca trăsătură profund negativă tendinţa reputatului profesor clujean de a menţine transferul confesional românesc într-un registru laic, cantonându-l într-o sferă politico-socială, unde, din păcate, se află şi astăzi. Nici măcar

Nicolae Iorga nu are parte de o evaluare mai bună, Gheorghe Gorun caracterizându-i paginile dedicate Unirii religioase ca ezitante, conţinând şi judecăţi reuşite, dar şi interpretări eronate, izvorâte din intenţia vădită de definire a opţiunii româneşti de la finele veacului al XVII-lea ca etapă a cruciadei catolice împotriva ortodoxiei. Ni se specifică apoi că pe linia unor studii care aduc sporadic informaţii noi, dar amalgamează istoria seculară cu cea ecleziastică, de genul celor întreprinse de autori ca Bota.

Turcuş, Horga şi Dudaş, amprenta nefastă a tradiţionalismului se menţine şi astăzi, cu toate că noile perspective schiţate de Hitchins, Alzaţi, Suttner şi Periş au câştigat vizibil teren 192. În sfârşit, printre puţinii cercetători care se bucură cu adevărat de admiraţia profesorului orădean se numără

Octavian Bârlea, creatorul cunoscutelor concepte Unirea cea dintâi şi

Unirea cea de-a doua, etalate pe larg într-o parte anterioară a analizei noastre.

Gheorghe Gorun priveşte rar şi fără compătimire în urma sa, căutând în permanenţă noul şi tentat fiind să se angajeze pe calea deschisă de investigaţiile recente. El agreează în mod deosebit faptul că, din ce în ce mai frecvent, studiile actuale diminuează aportul Curţii imperiale la întemeierea Bisericii Greco-Catolice din Transilvania şi că se încearcă acum a se demonstra că prin transferul confesional nu s-a dorit îndepărtarea de patrimoniul ortodox, ci tocmai contrariul, deoarece, după

Conciliul tridentin, Biserica Romei devenise unicul bastion al apărării tradiţiei creştine în faţa protestantismului. Aceste concluzii actuale, formulate de partea mai dinamică a istoriografiei Unirii religioase, se situează, în fond, în prelungirea constatărilor sale referitoare la cazul

Partiumului.

În părţile ungureşti, arată specialistul orădean, dominate de superintendenţa calvină de la Debreţin, a avut loc cea mai rapidă trecere la catolicism. Exprimându-şi

adeziunea la credinţa romană în 1 mai 1690 şi

13 septembrie 1692, preoţii români şi ruteni din părţile nordice şi apoi cei bihoreni restaurau comuniunea a doua biserici autonome, or călăuziţi fiind de o asemenea idee generoasă care stătea în firea lucrurilor, ei nu aveau nevoie, consideră autorul, de intervenţia statului sau a iezuiţilor. În optica lor, Unirea apărea ca ceva natural, un act canonic simplu ce făcea inutilă necesitatea tratativelor preliminare. După părerea lui Gheorghe Gorun, acţiunea clerului „grec” nu viza neapărat dobândirea unei condiţii sociale superioare, ci rezolvarea dilemei teologice derivate din grava problemă de identitate confesională creată de controlul calvin. Conştienţi de faptul că ambiguitatea canonică generată de subordonarea faţă de superintendenţa de la Debreţin i-a plasat într-o ipostază „extraecclesiam”, parohii ortodocşi au profitat de schimbarea raporturilor de forţe din regiune cu o impresionantă viteză de reacţie. Astfel, concluzionează autorul, putem detecta

Note:

Ibidem, studiul Experienţa istorică a primului secol al existenţei Bisericii

Greco-Catolice Române, p.201 – 221

Începuturile transferului confesional din Ardeal în ceea ce s-a întâmplat în

Partium, iniţiativele din părţile ungureşti deschizând, de fapt, calea comuniunii „valahilor” cu Biserica Romei şi demarând procesul de precizare a statutului canonic al bisericii româneşti în raport cu Biserica universală. Observăm deci că şi în această întreprindere a profesorului orădean, accentul se pune pe aspectul teologic al problematicii, aceasta în pofida faptului că el admite fără entuziasm că deciziile clerului „grec” din

Partium s-ar putea să fi fost influenţate de privilegiile promise prin diploma din august 1692193.

Pentru că, în esenţă, studiul Experienţa istorică a primului secol al existenţei Bisericii Greco-Catolice Române reia sub o altă înfăţişare majoritatea

argumentelor din materialul intitulat Problematica Unirii

Bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica Romei între istorie şi politică, pe care l-am analizat anterior, nu vom reitera aici consideraţiile noastre cu privire la aspectele fragile ale demonstraţiei lui Gheorghe

Gorun, deja etalate cu câteva paragrafe mai sus. Ne vom mulţumi doar la a ne exprima încă o dată îndoiala că formaţia spirituală limitată a preoţilor ortodocşi din Partium sau din Transilvania ar fi putut conduce în epocă la asumări teologice sau la interpretări canonice din cele mai profunde ale procesului de catolicizare, aşa cum se conturează ele în idealul tablou schiţat de specialistul orădean 194.

Extrem de interesant este şi conţinutul comunicării lui Gheorghe

Gorun, Unirea Bisericii româneşti de la 1700 şi formarea naţiunii române moderne, susţinută în cadrul unei manifestării ştiinţifice organizate cu prilejul celebrării a 300 de ani de existenţă a Bisericii

Greco-Catolice din Transilvania. Autorul a apreciat că momentul aniversar reprezintă un bun prilej pentru reluarea dezbaterilor şi reinterpretarea transferului confesional şi, ca atare, şi-a deschis expunerea – după tipicul celorlalte studii ale sale dedicate problematicii – cu o incisivă incursiune istoriografică. Subliniind că, în scrisul nostru istoric, în pofida tuturor polemicilor, s-a încetăţenit demult opinia că Biserica Unită a jucat un rol major în procesul devenirii naţionale, că, în etapa actuală, subiectul catolicizării românilor nu mai dă ocazia unor confruntării ştiinţifice insurmontabile, că s-a dovedit lipsa de temei a teoriilor care susţineau falsitatea actelor fundamentale ale Unirii – căci statul austriac nu ar fi dat credit unui corp ecleziastic ce nu s-ar fi încadrat în limitele uzanţelor legale

— Şi că s-a infirmat teza definirii greco-catolicismului drept creaţie conjuncturală a intereselor habsburgice (intens vehiculată de autorii ortodocşi şi marxişti) 195, profesorul orădean cade însă, chiar din debutul întreprinderii sale, în capcana exprimării unui punct de

vedere partizan.

Aceasta deoarece, dacă în ceea ce priveşte recunoaşterea aportului decisiv al Bisericii Unite la formarea conştiinţei naţionale, se înregistrează într-adevăr unanimitate în lumea istoricilor, în legătură cu celelalte teme fierbinţi enumerate mai sus (originalitatea documentelor fundamentale ale transferului confesional şi evaluarea catolicizării „toleraţilor” ardeleni ca fiind sau nu rezultanta unui proiect al Curţii), se mai manifestă în istoriografie, din păcate, destule dubii şi se ajunge încă deseori la dezbateri insurmontabile.

Spre exemplu, nu credem că judecata lui Gheorghe Gorun potrivit căreia Viena nu ar fi legitimat o biserică fără fundamente legale poate să constituie un argument intrinsec al autenticităţii actelor Unirii. În fond, au existat destule documente oficiale legate de funcţionarea structurilor greco-catolice păstrate doar în copie sau chiar dispărute (vezi cazul celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase), dar respectivele impedimente nu au obstaculat nicidecum procesele de instituţionalizare ecleziastică. În acest sens, faptul că diploma care introducea şi reglementa atribuţiile teologului iezuit s-a pierdut (intenţionat sau nu) pentru mult timp nu a dus la anularea instituţiei în sine. În consecinţă, considerăm că situaţia cercetărilor nu se conturează întocmai atât de limpede pe cât de categoric o expune specialistul orădean şi că efortul de a aduce noi argumente pentru susţinerea unor ipoteze aflate încă în plină dispută este departe de a se finaliza.

Pe de altă parte, autorul sesizează foarte clar că, în stadiul actual al investigaţiilor, se manifestă o prea mare neîncredere a istoriografiei laice în motivaţia teologică a Unirii religioase şi că puţini sunt cei ce evaluează nevoia de rezolvare de către părinţii conciliari unionişti de la 1697 – 1701 a problemei mântuirii credincioşilor şi de corectare a situaţiei în care ajunsese biserica lor din cauza inovaţiilor canonice impuse de protestanţi drept cauză prioritară a transferului confesional. Îmbucurător este

însă.

Note:

Ibidem, studiul Unirea Bisericii româneşti de la 1700 şi formarea naţiunii române moderne, p.59 – 70

arată profesorul orădean, faptul că se meditează asupra chestiunii, aşteptându-se şi avizul teologilor specializaţi în istorie 196.

Abordând subiectul caracterizării direcţiilor ultracontemporane de cercetare, Gheorghe Gorun indică obiectivele care, în opinia sa, trebuie atinse în viitor: înainte de toate, depistarea şi valorificarea maximă a materialului arhivistic abundent legat de primele momente ale Unirii, apoi redactarea unei istorii a Bisericii Greco-Catolice Române, care să circumscrie experienţa celor trei secole de zbuciumată existenţă şi, nu în ultimul rând, relevarea contribuţiei copleşitoare a acestei biserici la dezvoltarea generală a civilizaţiei româneşti în epocile preindustrială şi industrială. Atingându-se aceste ţinte, susţine autorul, s-ar putea sublinia mai bine modul în care Biserica Unită a construit, pas cu pas, spiritul românesc modern, pornind de la conştiinţa de comunitate religioasă şi ajungând la conştiinţa naţională. După cum se poate uşor observa, deşi specialistul orădean este un adept înverşunat al detaşării de tradiţionalism, el a avut luciditatea de a nu propune obiective extrem de ambiţioase şi pretenţioase, câteva regăsindu-se, la altă scară şi în alte forme, chiar printre preocupările istoriografiei mai vechi.

Partea următoare a comunicării sugerează reperele viitoarelor analize ce ar trebui dedicate consecinţelor faste şi de lungă durată ale transferului confesional. Se reliefează rolul important jucat de ierarhia greco-catolică în implementarea elementelor de modernitate în societatea românească din

Transilvania (asigurarea unei mai bune şcolarizări şi a unui statut economic şi social superior pentru cler şi mireni, patronarea primelor programe politice româneşti, aplicarea iniţiativelor de înnoire socio-culturală în colaborare cu Viena şi cu autorităţile provinciale etc.) 197.

Intenţia lui
Gheorghe Gorun e de a demonstra că, indiferent dacă Biserica Unită a fost sau nu un instrument de guvernare, ea a întruchipat cu certitudine un puternic şi unic instrument românesc de modernizare şi că pe această valenţă a ei s-ar cuveni să se pună accentul în demersurile istoriografice de perspectivă. Aceasta cu atât mai mult cu cât prelaţii uniţi s-au situat nu o dată, în momentele grele, în postura de mentori ai Bisericii Ortodoxe, iar prezenţa uniţilor s-a făcut din plin simţită în toate etapele decisive ale istoriei românilor (1848, 1918 ş.a.).

Cu toate meritele sau scăderile ei, afirmă răspicat autorul, Biserica
Greco-Catolică a construit împreună cu Curtea imperială o societate nouă, care a devenit rapid componentă dinamică a statului, având, printre altele, menirea de a pondera conservatorismul vădit al forţelor politice locale.

Astfel, s-au făcut toate eforturile posibile pentru disciplinarea socială grabnică a românilor, pentru asigurarea educaţiei lor şi pentru coagularea unei elite proprii, iar performanţele obţinute în acest sens pot fi, fără îndoială, trecute în contul Bisericii Unite 198.

Nu ar trebui omis din analizele viitoare, scrie profesorul orădean, nici aportul personal al liderilor uniţi la propăşirea naţiunii, unul semnificativ datorită poziţiei lor în ierarhia de stat. Respectul de care aceştia se bucurau la Curte, ca şi influenţa avută în diversele cercuri politice din imperiu au favorizat desele lor intervenţii la suveran, multe nu de natură confesională, ci exprimând deziderate etnice. Practic, concluzionează Gheorghe Gorun, evoluţia Bisericii Unite se defineşte ca un proces de continuă întrepătrundere cu naţiunea.

În finalul alocuţiunii sale omagiale, autorul îşi exteriorizează încă o dată distanţarea faţă de polemica istoriografică tradiţională, considerând că risipa de efort presupusă de angajarea în controverse înverşunate, lipsite de finalitate ştiinţifică, s-ar cuveni definitiv curmată, iar

nesănătoasele patimi s-ar impune a fi substituite de un travaliu judicios privind investigarea efectelor complexe ale transferului confesional românesc. Şi pentru ca apelul său să fie cât mai convingător, el accentuează din nou că sfera insuficient sondată a consecinţelor Unirii religioase nu se poate reduce doar la problematica îmbunătăţirii situaţiei sociale şi materiale a clerului, la chestiunea transformării „toleraţilor" ardeleni în „instrumentum regni" şi la subiectul îndelung exploatat referitor la ecourile glorioase ale acţiunilor lui

Inochentie Micu sau ale generaţiei 5 upple-ului. Ar fi necesară reorientarea cu precădere a cercetărilor înspre rezultate ale catolicizării mai puţin subliniate până acum de scrisul nostru istoric, dar consistente şi de lungă durată, precum disciplinarea socială a credincioşilor, disciplinarea rituală a preoţilor, modernizarea de ansamblu a societăţii româneşti, corectarea vieţii cotidiene a comunităţilor, reglementarea vieţii ţărăneşti, sistematizarea satelor, dezvoltarea calitativă şi cantitativă a învăţământului şi intensificarea şcolarizării, conturarea elitei intelectuale etc. Acest demers ar fi pe deplin îndreptăţit – susţine Gheorghe Gorun, reluând o idee frecvent întâlnită în studiile sale de istorie confesională – pentru că, în fond, activitatea comună a statului şi a Bisericii Unite a stimulat reala deschidere a lumii româneşti înspre politica reformistă promovată de

Curtea imperială. Angajându-se cu meticulozitate şi răbdare în proiectele de schimbare schiţate la Viena, clerul greco-catolic a cultivat în rândul etniei majoritare din Transilvania normele de disciplină socială, respectul faţă de lege (mai ales faţă de legile morale ale bisericii) şi responsabilitatea civică. Nu întâmplător, consideră profesorul orădean, fenomenul haiduciei s-a manifestat cu intensitate redusă printre credincioşii uniţi, iar participarea lor la marile mişcări sociale ale vremii, de genul răscoalei lui

Horea, a fost nesemnificativă. Astfel, spectaculos metamorfozaţi, românii au intrat cu demnitate în concertul

popoarelor din imperiul dunărean, câştigându-şi calitatea de componentă importantă a societăţii moderne din centrul şi răsăritul Europei 199.

Se observă desigur cu uşurinţă faptul că expunerea intitulată Unirea

Bisericii româneşti de la 1700 şi formarea naţiunii române moderne poartă amprenta momentului jubiliar care a prilejuit redactarea ei.

Eliminând însă nuanţele apologetice din cuprinsul materialului, putem constata că sugestiile oferite aici pentru schiţarea viitoarelor direcţii de cercetare sunt de mare actualitate şi reflectă pe deplin experienţa unui remarcabil specialist.

Mai presus de laudele sau de criticile care le-ar putea fi aduse, paginile scrise de Gheorghe Gorun au o incontestabilă calitate, şi anume aceea de a-i determina pe cei ce le lecturează să evite a deveni susţinători fanatici ai vreunei teze istoriografice. Având puterea de a se elibera de obsesia lămuririi exhaustive a subiectului, autorul orădean decantează cu talent, detaşare şi uneori chiar cu o anume doză de cinism eşecurile scrisului istoric tradiţional, pentru ca ele să nu se repete la nesfârşit.

V.13. Iudita Căluşer

Deoarece valul consideraţiilor noastre critice referitoare la cercetările dedicate începuturilor Unirii religioase româneşti ne-a purtat pe tărâmul investigaţiilor bihorene, profitând de această ocazie, vom marca şi aportul unui alt specialist din zonă la dezvoltarea problematicii, prin câteva trimiteri la contribuţiile Iuditei Căluşer. Ca specialistă cu vechi state de servicii în studiul istoriei locale, ea şi-a cizelat calităţile profesionale printr-o îndelungată şi rodnică activitate desfăşurată în cadrul Direcţiei

Judeţene Oradea a Arhivelor Statului şi, ulterior, la Muzeul Ţării

Crişurilor.

Asemeni celor mai mulţi autori consacraţi în anii comunismului, cercetătoarea orădeană a fost nevoită, încă

de la debutul carierei, să se orienteze înspre temele preferate şi încurajate de regimul totalitar. Astfel, o bună parte a materialelor publicate de ea gravitează în jurul unor subiecte cu tentă economică sau ataşate mişcării sociale şi naţionale regionale. În acest sens, e coautoare la două volume de documente – unul privind rolul bihorenilor în „epopeea” anului 1918200, iar celălalt legat de lupta pentru drepturi politice a românilor din Partium în perioada post-memorandistă201

— Dar a redactat şi texte ce se raportează la revoluţia paşoptistă în Bihor202, la ecourile evenimentelor extracarpatice de la 1848 şi 1859 în aceleaşi

„Părţi ungurene” 203, la trecutul unor instituţii economico-financiare şi al câtorva asociaţii, reuniuni sau societăţi profesionale şi de întrajutorare locale româneşti204 etc.

Note:

* * *1918. Bihorul în epopeea Unirii. Documente (1 martie 1914 – 4 mai 1919).

Oradea, 1978

201 * * Bihor. Permanenţe ale luptei naţionale româneşti, vol. I, 1892 – 1900.

Documente, Bucureşti, 1988

202 Iudita Căluşer, Aspecte privind revoluţia de la 1848 în Bihor, [în colaborare cu

Constantin Mălinaş], în Familia”, Oradea, XVI/1988; Idem, Starea de spirit a populaţiei din Bihor în perioada post-paşoptistă oglindită în documentele vremii, în vol. * * Trepte vechi şi noi de istorie, cultură şi viaţă bisericească în eparhia Oradiei. Mărturii, evocări, Oradea, 1980

203 Idem, Un document inedit despre ecoul Unirii de la 1859 în Bihor, în „Crisia”.

204 XI/1981

204 Idem, Istoricul filialei Tinca a Institutului de credit şi economii

„Bihoreana”-Oradea (1904 – 1921), în „Crisia”, XXIV/1994; Idem, Repere privind asociaţiile şi reuniunile profesionale ale cadrelor didactice greco-catolice din

comitatul Bihor, în „Crisia”, XXIII/1993; Idem, Repere documentare privind Asociaţia de ajutor a lucrătorilor de la manufactura de fier de la Vaşcău (1834 – 1912), [în colaborare cu I. Fleisz], în „Crisia”.

XX/1920

Pe lângă analizele impuse mai mult sau mai puţin de comandamentele ideologice ale epocii, Iudita Căluşer nu a omis însă să îşi valorifice şi preocupări ce pot fi considerate „de suflet”. În această categorie se încadrează cu precădere sondajele ei zonale din domeniul istoriei culturii, întreprinse individual sau în colaborare (spre exemplu, studiile despre învăţământul greco-catolic ş0 ortodox205, despre formarea preoţilor uniţi206, despre bibliotecile beiuşene207, despre cărturarii bihoreni208 ş.a.).

Nu în ultimul rând, se cuvine a se menţiona faptul că autoarea a exploatat cu eficienţă şi alte aspecte ale trecutului Partiumului, importante sau de detaliu, care i s-au revelat, poate întâmplător, pe parcursul numeroşilor ani de investigaţii arhivistice (vezi rândurile ei despre conscripţia din 1778 a domeniului Beiuş209, despre instituţiile administrative din plasa

Salonta210, despre reţeaua spitalicească din Bihor211, despre băile termale din apropierea Oradiei212 etc.). De asemenea, extrem de sugestiv pentru evidenţierea meticulozităţii şi gândirii sale sistematice ni se pare a fi indexul alfabetic pe care l-a întocmit numerelor XI-XX ale revistei Crisia.

Note:

205 Idem, Un moment semnificativ din relaţiile stabilite între şcolile româneşti din Blaj, Beiuş şi Năsăud în contextul luptei pentru dezvoltarea învăţământului românesc, în „Crisia”, VIII/1978

206 Idem, Instrucţia preoţilor greco-catolici din eparhia Oradea în secolul al XIX-lea, în „Crisia”, XXVI-XXVII/1996 – 1997

207 Idem, Biblioteca profesorului Teodor Roşiu de la Beiuş (1841 – 1894), [în colaborare cu Constantin

Mălinaş], în „Crisia”, XIX/1989; Idem, Informaţii documentare inedite privind reconstituirea unei biblioteci bihorene. Biblioteca liceului din Beiuş (1850 – 1890), [în colaborare cu Constantin Mălinaş], în „Crisia”, XV/1985; Idem, Biblioteca liceului din Beiuş între anii 1835 – 1845, [în colaborare cu Constantin Stelaru], în „Crisia”, XII/1982

208 Idem, Contribuţii la viaţa şi activitatea cărturarului bihorean Ioan Munteanu (1808 – 1860), [în colaborare cu Constantin Mălinaş], în „Crisia”, XI/1981

209 Idem, Conscrierea domeniului Beiuş din anul 1778, [în colaborare cu Ana Ilea], în „Crisia”, XXV/1995

210 Idem, Contribuţii documentare privind instituţiile locale din plasa Salonta (secolul al XVIII-lea), în „Crisia”, XXI/1991

211 Idem, Informaţii documentare privind instituţiile spitaliceşti din Bihor

(secolele XVIII-XIX), în „Crisia”, XIII/1983

212 Idem, Din istoricul băilor Tinca, în „Crisia”, XIX/1989; Idem, Istoricul băilor termale „1 Mai” de lângă Oradea, [în colaborare cu T. Sfârlea], în „Crisia”.

X/1980

un instrument de cercetare de mare utilitate pentru toţi cei interesaţi în a aprofunda istoria românilor apuseni213. Însă fără îndoială, cea mai consistentă şi bine întocmită lucrare pe care a elaborat-o este Episcopia

Greco-Catolică de Oradea. Contribuţii monografice, care constituie, de fapt, teza ei de doctorat şi se poate defini ca un demers amplu, pe deplin aliniat exigenţelor istoriografice actuale.

Iniţiată cu intenţia de a suplini lipsa unei perspective sintetice recente asupra evoluţiei globale a diecezei unite de Oradea (de la Ioan Ardeleanu şi, ulterior, Iacob Radu, niciun autor nu şi-a mai asumat un asemenea serios travaliu de natură monografică), cercetarea Iuditei Căluşer impresionează prin aria extinsă de acoperire a complexelor evenimente legate de devenirea eparhiei bihorene a catolicilor de rit răsăritean. Deja din primele pagini ale volumului, respectiv cele dedicate debutului Unirii

religioase printre românii din Partium şi Transilvania, cititorul poate sesiza cu uşurinţă strădania pregnantă a specialistei orădene de a nu-i scăpa nimic din ceea ce este esenţial pentru înţelegerea şi descifrarea optimă a fenomenelor istorice. Poate tocmai din motivul de a-şi argumenta şi explicita cât mai coerent şi minuţios aprecierile raportate transferului confesional al „toleraţilor", autoarea îşi fixează ca „startere" ale analizei sale câteva repere destul de îndepărtate în timp. Practic, se demarează de la momentele constituirii principatului autonom al Transilvaniei, apoi se fac precizări relative la luptele dintre partidele turcofile şi germanofile din

Bihor, se traversează decisiva etapă a căderii Oradiei şi, numai după ce s-au făcut cu atenţie aceşti primi paşi, se ajunge la caracterizarea regimului dominat de principii calvini şi de dietele protestante, problematică de la care pornesc majoritatea investigaţiilor dedicate Unirii religioase. Desigur că o asemenea metodologie de abordare necesită un efort suplimentar şi ea spune totul despre grija Iuditei Căluşer de a nu cădea în capcana superficialităţii.

Atenţia la detaliul semnificativ caracterizează şi rândurile consacrate presiunilor şi persecuţiilor reformate, respectiv cele în care se narează despre desfiinţarea Episcopiei romano-catolice a Oradiei, despre interzicerea funcţionării Capitolului şi a ordinelor călugăreşti, despre transferarea averilor instituţiilor „latine" în posesia fiscului şi a principilor ardeleni, despre statutul „tolerat" al românilor aflaţi sub incidenţa

Approbataelor, despre trăsăturile strategiilor reformate de ademenire a

Note:

Idem, „Crisia" XI-XX. Index alfabetic, în „Crisia", XXI/1991

ortodocşilor (cu accent pe acordarea pentru cei atraşi a dreptului de a-şi numi episcopi care să activeze în paralel cu vlădicii ortodocşi şi a privilegiului de a participa la sinoadele protestante) sau despre consecinţele fericite şi

nefericite ale calvinizării „grecilor” (pe de o parte, introducerea slujbelor în limba română şi tipărirea cărţilor de cult româneşti, iar pe de altă parte, înlăturarea icoanelor, nerespectarea posturilor, interzicerea rugăciunilor pentru morţi, renunţarea la slujbele botezului şi cununiei, schimbarea calendarului, catehizarea credincioşilor după învăţăturile calvine etc.) 214.

Expunerea continuă cu schiţarea unei utile hărţi religioase a Bihorului de dinaintea cuceririi imperiale. Se observă că, în teritoriile nordice, din pricina ponderii mai consistente a etniei maghiare, dar şi datorită influenţei puternicului centru protestant al Debreţinului, unde erau hirotoniţi mulţi preoţi răsăriteni, reforma s-a impus mai ferm printre comunităţile

„Greceşti”. În schimb în sud, înspre Beiuş, unde sălăşluia o compactă populaţie românească, s-au consemnat, îndeobşte, aderări formale la crezul calvin, determinate mai cu seamă de dorinţa câştigării privilegiilor, recompenselor sau chiar titlurilor nobiliare promise de către principi.

Drepturile făgăduite parohilor ortodocşi care consimţeau transferul spiritual, echivalente celor deţinute de clerul calvin, întruchipau, deseori, o ispită extrem de mare. Tocmai în această zonă a mutaţiilor religioase superficiale se vor înregistra, în condiţiile schimbării regimului politic, primele şi cele mai masive „trădări” ale calvinismului de către români.

După această convingătoare demonstraţie legată de câteva dintre metamorfozele factorilor de credinţă care au contribuit la coagularea, peste câteva decenii, a Unirii religioase a „grecilor” din Partium cu Biserica

Romei, autoarea revine la prezentarea componentelor socio-politice din sfera motivaţiilor pregătitoare ale catolicizării. Se subliniază că, după ce – în 1660 – cetatea Oradiei a căzut sub stăpânire turcească, aproape întregul comitat al Bihorului s-a încorporat în teritoriul paşalâcului, în forma a cinci sangiacuri. Deşi cei 32 de ani de stăpânire otomană care au urmat au fost

descrise în vechea noastră istoriografie drept o „epocă întunecată”, specialista orădeană specifică faptul că, în lumina cercetărilor recente, un atare tablou nu corespunde realităţii şi că, în respectiva perioadă, nici satele nu s-au depopulat, nici economia şi comerţul nu au decăzut şi nici exercitarea religiilor creştine nu s-a întrerupt, convocându-se pe mai departe şi sinoade calvine, dar manifestându-se şi cultul ortodox215.

Trecând în revistă secvenţele „Reconquistei” catolice de după despresurarea Vienei, etapa recuceririi Bihorului şi îndelungata rezistenţă a cetăţii Oradea, analiza ajunge la relevarea semnificaţiei adunării generale nobiliare din 1688, care a refăcut, practic, comitatul şi l-a desemnat în fruntea sa, în virtutea tradiţiei, pe episcopul „latin” Benkovics, nerăbdător în a reconstitui privilegiile medievale ale diecezei sale. Se menţionează că restauraţia imperială s-a derulat, în fapt, pe două fronturi: pe de o parte, unul militar, având la bază planul schiţat de generalul Caraffa, iar pe de altă parte, unul religios, fundamentat pe un proiect prozelitist al lui Kollonich, integrat în amplul document Einrichtungswerk. În actul din urmă, cardinalul semnala cu îngrijorare poziţiile puternice ale reformaţilor şi ortodocşilor la frontierele estice ale imperiului şi se arăta gata, prin măsurile gândite, să facă tot posibilul pentru a răsturna dezavantajoasa situaţie216.

Împrejurările politico-militare au fost, scrie Iudita Căluşer, favorabile demersului său, deoarece, în sfârşit, în 1692, Heissler a intrat în Oradea şi, în luna octombrie a aceluiaşi an, s-a început, din considerente economico-administrative, conscrierea populaţiei, satelor şi bunurilor comitatului

Bihor. Respectiva întreprindere punea în lumină dezastrul demografic al zonei, dar autoarea, cu mult simţ critic, amendează plauzibil imaginea oferită de tabelele statistice ale epocii cu argumentele unor studii actuale, care vin în sprijinul tezei ce infirmă datele adunate, deseori pe baza mărturiilor verbale, de comisarii-

conscriptori, apreciind că populaţia (în covârşitoare parte retrasă în locuri ferite) trebuie să fi fost măcar de trei ori mai mare decât cea luată în evidenţă. Corectând pe alocuri informaţii eronate, transmise de scrisul istoric tradiţional, şi contestând cu curaj şi pricepere teze ce păreau imuabile, specialista orădeană se înscrie printre cunoscătorii de excepţie ai istoriei locale, iar acest fapt îndeamnă la o lecturare atentă a rândurilor ei consacrate Unirii religioase.

Note:

Idem, Episcopia Greco-Catolică de Oradea. Contribuţii monografice, Oradea.

2000, capitolul I, Structura ierarhico-organizatorică a Episcopiei

Greco-Catolice de Oradea, subcapitolul 1, începuturile constituirii diecezei

(1692 – 1777), p.27 – 42

Amplul proces de reconsolidare catolică în regiune este urmărit, până la a-i angrena pe români, în componenta sa „latină”. O asemenea procedură relativ originală de investigare îndreptăţeşte referirile Iuditei Căluşer la eforturile lui Benkovics de a repopula comitatul – eficient concretizate prin obţinerea unei patente imperiale care, în septembrie 1692, prevedea atractive scutiri acordate pe doi sau trei ani celor ce reveneau la casele lor – şi la programul de reconstrucţie a bisericilor, şcolilor, edificiilor publice etc., iniţiat de episcopul-comite. Se subliniază că strădaniile romano-catolicilor nu au fost zadarnice, episcopia lor redobândind, printr-un decret imperial publicat în noiembrie 1693, bunurile înregistrate în proprietatea ei de o conscripţie fiscală efectuată în 1552. Chiar dacă, în urma a numeroase procese şi dispute cu proprietarii domeniali particulari şi cu jurisdicţiile vecine, dieceza „latină” nu şi-a recuperat toate averile deţinute în evul mediu, Benkovics se putea declara satisfăcut de bogăţiile recâştigate, cu atât mai mult cu cât şi Capitolul fusese repus în posesia vechilor sale drepturi materiale217.

După cum bine sesizează autoarea, rezolvarea chestiunilor de proprietate nu reprezenta o garanţie suficientă pentru funcţionarea optimă a eparhiei „latine". Mulţi dintre cei care cedaseră anterior presiunilor protestante nu doreau şi nici nu puteau fi constrânşi în mod direct să mai revină în

Biserica romană, iar fără existenţa unei turme numeroase, puterea şi prosperitatea păstorului nu se mai justifica. Singura soluţie care se întrezărea pentru depăşirea unei asemenea crize era aceea a atragerii românilor – în parte, superficial calvinizaţi într-o etapă precedentă – la catolicism. Desigur că randamentul captării „toleraţilor" depindea de câteva condiţii esenţiale: în primul rând, de asigurarea unor privilegii pentru cei convertiţi, iar în al doilea rând, de formularea unor pretenţii minimale faţă de ei, bine cunoscut fiind deosebitul ataşament al „valahilor".

la aspectul ceremonial al credinţei lor tradiţionale. În ceea ce priveşte a doua condiţie, ea părea oarecum uşor de îndeplinit prin aplicarea modelului florentin de Unire, adică unul care presupunea acceptarea a doar patru clauze dogmatice, angajând, în schimb, respectarea tuturor rânduielilor răsăritene218.

Iată deci că treptat, făcând dovada unei vădite precauţii în a nu omite niciuna dintre determinările importante ale transferului confesional, Iudita

Căluşer ajunge la momentele de început ale Unirii religioase româneşti. Să recunoaştem că cercetării ei i se pot reproşa doar câteva lipsuri, nici acelea esenţiale derulării coerente a analizei. Bineînţeles că unii teologi şi chiar istorici de astăzi ar critica perspectiva ei şi ar susţine că lucrarea pune accentul doar pe „motoarele" politico-economice şi sociale ale catolicizării, neglijând tot ceea ce ţine de credinţă, de trăirile şi de convingerile spirituale ale actorilor evenimentelor confesionale de la interferenţa veacurilor al

XVII-lea şi al XVIII-lea. O atare observaţie ar părea mai mult decât îndreptăţită, dar, dacă citim cu atenţie

cartea specialistei orădene, observăm că ea evită de regulă a afişa o atitudine sentenţioasă, expunând lucid şi detaşat faptele şi lăsând loc unor interpretări dintre cele mai diverse.

Printr-o asemenea procedură inspirată, autoarea reuşeşte să formuleze nişte ipoteze care se pretează mai degrabă la completări decât la contestări.

Suntem înclinaţi să credem, în acest sens, că Iudita Căluşer a scăpat din vedere factorul spiritual al conturării opţiunii „toleraţilor” pentru Biserica

Romei nu din rea voinţă, ci pentru că este încă tributară metodologiilor marxiste (pe care de altfel şi le-a însuşit şi le-a aplicat admirabil în investigaţia ei). O constatare de acest gen întruchipează mai curând un merit decât o lacună a amplului studiu pe care l-a elaborat, iar cine doreşte şi are competenţa de a îmbunătăţi oferta ei este discret invitat să o facă, fără a fi nevoit să anuleze sau să contrazică demonstraţiile incluse în lucrare.

Unii specialişti, mai ales dintre cei mult prea sensibili faţă de semnalarea influenţelor maghiare în istoria românilor, ar putea totodată obiecta că cercetarea supraevaluează rolul episcopiei „latine” de Oradea în derularea primelor secvenţe ale Unirii religioase. Sigur că dezbaterile privind primordialitatea importanţei unuia sau altuia dintre elementele şi procesele variate şi complexe care i-au condus pe „greci” înspre opţiunea pentru Biserica Romei nu s-au încheiat şi, cu certitudine, nu se vor încheia în curând. Însă modul în care autoarea ne-a condus dinspre frământările legate de restaurarea diecezei „latine” înspre soluţia catolicizării românilor este pe deplin logic şi are aspectul unei înlănţuiri fireşti a evenimentelor, iar până când nu apar alte ipoteze mai convingătoare, propunerea ei pare, în mare parte, acceptabilă.

Lucrarea are în vedere, conform cerinţelor istoriografice actuale, şi dimensiunile europene ale Unirii. Astfel, Iudita Căluşer precizează că experimentul religios la care urmau să fie supuşi românii avea consistente antecedente, unele reuşite în întregime sau parţial,

precum cele privind atragerea ucrainenilor din regatul polon (Brest, 1596), a rutenilor din

Ucraina transcarpatică (Uzhorod, 1646) sau a armenilor (1691), altele eşuate, ca şi încercarea din 1688 de a-i cuprinde pe sârbii din Ungaria.

Traversând toate aceste etape din care au avut multe de învăţat, „latinii".

şi-au putut contura o strategie eficientă şi pentru românii şi rutenii din Ungaria, extinsă ulterior şi asupra Transilvaniei. Între etapele aplicării respectivei strategii, s-au numărat atât elaborarea diplomei din 1691, cât mai ales redactarea scrisorii privilegiale a lui Leopold I din 23 august 1692, despre care ni se spune că, deşi iniţial viza sprijinirea activităţii episcopului rutean de la Mukacevo, i-a inclus, în cele din urmă, pe toţi preoţii şi credincioşii catolici de rit oriental din imperiu. Cele două documente sunt considerate de către autoare ca întruchipând baza juridică a transferului confesional al

„Grecilor" din Partium, ea insistând cu deosebire asupra actului al doilea, care, prin prevederea echivalenţei de statut dintre clerul „latin" şi cel unit, se transforma într-un factor decisiv al ecuaţiei catolicizării219.

Străduindu-se să detecteze toate centrele de putere şi de influenţă care s-au manifestat şi uneori au interferat în procesul complex al absorbţiei spirituale a românilor, pe măsura apropierii de momentul exprimării opţiunii „toleraţilor", specialista orădeană se referă din ce în ce mai puţin la episcopia „latină" a Oradiei, sesizând că punctul de greutate s-a mutat pentru o vreme în dieceza de Mukacevo. Această eparhie ne este prezentată, oarecum exagerat, drept un adevărat avanpost religios al imperiului în centrul şi răsăritul Europei, unde, din noiembrie 1689, îşi desfăşura activitatea cu abilitate şi convingere vicarul apostolic Iosif de

Camillis, personajul principal al acţiunilor de convertire din Sătmar şi

Bihor. Beneficiind de sprijinul Curţii şi al cardinalului Kollonich, scrie autoarea, el a iniţiat cu rapiditate

demersurile prozelitiste, organizând două sinoade în Sătmar (în 1690 şi 1691) şi infiltrându-se şi în Crasna prin eficiente tactici de ademenire şi prin hirotoniri de preoţi220.

Ne pare deosebit de interesantă observaţia Iuditei Căluşer potrivit căreia, cu toate presiunile evidente ale „latinilor” orădeni şi ale uniţilor de la Mukacevo, primul pas al transferului confesional din Bihor a fost făcut nu prin demersurile lor, ci prin libera voinţă a clerului local. Astfel, în 17

octombrie 1692, parohii răsăriteni din comitat şi din vecinătatea lui s-au adresat episcopiei rutene, iar evenimentul a fost consemnat în Diarul lui

Iosif de Camillis, păstorul rutean notând că Isaia, călugăr grec şi paroh în

Debreţin, a venit la Mukacevo împreună cu un alt preot român şi i s-au închinat în numele clerului din tractul Orăzii. De abia din 1693, deci de după această iniţiativă, Benkovics şi Iosif de Camillis au început să corespondeze pe tema atragerii „toleraţilor” şi liderul rutean a fost invitat de către episcopul-comite să viziteze Bihorul. Era o epocă în care între cele două eparhii, de Oradea şi de Mukacevo, nu se manifesta încă rivalitatea jurisdicţională generată de extinderea sferelor de influenţă.

Din acelaşi an 1693, continuă autoarea, episcopul rutean hirotonea deja preoţi în comunităţile de la vest de Transilvania, introducându-i sub autoritatea lui Isaia din Debreţin, pe care îl numise vicar pentru „valahii”.

din părţile ungurene, o primă autoritate ecleziastică a greco-catolicilor din zonă. Urmând cu fidelitate direcţiile proiectului său schiţat anterior, în

1695 Iosif de Camillis a venit la Oradea şi a publicat pentru preoţii uniţi, în

Congregaţia generală a comitatului, scrisoarea privilegială din 23 august

1692, a intensificat hirotonirile, a luat măsuri de decalvinizare a populaţiei româneşti etc. Pentru bunul mers al prozelitismului, el a acceptat ca de aspectele

locale ale Unirii religioase să se ocupe Ştefan Farkas, vicar al episcopului „latin", care s-a implicat atât de serios în propagarea catolicismului printre „greci", încât a devenit un cunoscător de excepţie şi un iubitor al tradiţiilor lor, lăsând prin testament preţioase obiecte de cult răsăritene în beneficiul românilor atraşi la credinţa romană. Tacticile de mare randament schiţate de Iosif de Camillis, combinate cu acţiunile viguroase ale diecezei „latine", au asigurat succesul memorabil al transferului confesional nu numai în Oradea, ci chiar şi în jurul Beiuşului sau în alte zone relativ îndepărtate de cetatea reşedinţă a comitatului Bihor221.

Aşa cum e din nou de remarcat, demonstraţia Iuditei Căluşer „se leagă" foarte bine şi are darul de a convinge. În pofida constatării că, repetăm, componenta spirituală a Unirii religioase este doar sporadic marcată în cercetările ei, recunoaşterea faptului că opţiunea românilor pentru Biserica Romei s-a împlinit prin libera lor iniţiativă şi nu prin presiunile externe ale eparhiei „latine" sau ale celei de Mukacevo trimite înspre ideea că puterea credinţei trebuie să fi jucat un rol de seamă în derularea evenimentelor. Din păcate, aspectul respectiv nu este aprofundat de către autoare pe măsura importanţei sale, dar printre rânduri, ni se sugerează cu fineţe că investigaţia rămâne deschisă tuturor completărilor de perspectivă, chiar şi celor de natură teologică.

O analiză de amplitudinea celei întreprinse de specialista orădeană nu putea omite, desigur, a zăbovi şi asupra situaţiei ortodoxiei din părţile ungureşti, în epoca atât de frământată a schimbării regimului politic şi a spectaculoaselor metamorfoze confesionale. În legătură cu acest subiect, ni se precizează că, în perioada luptelor pentru cucerirea Oradiei, cetatea avea un episcop ortodox, care funcţiona sub tutela patriarhiei constantinopolitane şi era apărat de temuta garnizoană româno-sârbă, dar el a profitat de prilejul oferit de succesele militare imperiale şi a trecut la greco-catolicism. Apoi se mai ştie că, cel puţin formal, ortodocşilor li s-a recunoscut dreptul de a-şi

exercita propria credinţă, prin dispoziţiile vieneze din 1698 şi 1699, care prevedeau ca „valahilor” să li se permită unirea cu oricare dintre religiile recepte sau rămânerea în crezul lor tradiţional.

De altfel, scrie autoarea, nici celor ce consimţiseră să adere la Biserica

Romei nu li s-a impus să se detaşeze de tradiţie. Atât rezoluţiile din anii

1698 – 1705 ale Curţii (care defineau privilegiile catolicizaţilor de dată recentă fără a le perturba vechiul rit şi canoanele), cât şi diplomele leopoldine ale transferului confesional ardelean (mai cu seamă cea de-a doua, din 1701, care deşi extindea privilegiile clerului şi asupra mirenilor sau plebeilor, tot nu le pretindea adoptarea ceremonialului „latin”) sau scrisoarea papei Clement XI către Kollonich din 1705 (unde se menţiona interdicţia uzurpării ritului răsăritean în consacrare, ordonare, serviciu divin şi administrarea sacramentelor) reprezintă documente ce dovedesc că niciuna dintre forţele implicate în acţiunile prozelitiste nu şi-a propus să atenteze la cutumele spirituale ale „valahilor”. O atare înţelegere manifestată de „latini” faţă de cei de curând atraşi de partea crezului lor – derivată, credem noi, dintr-o strategică prudenţă şi din puterea modelului florentin de Unire – a determinat, consideră Iudita Căluşer, extinderea spectaculoasă a transferului confesional, care a fost transpus în realitate şi în Transilvania, prin sinodul din 1697 şi prin hotărârile din 1698 şi 1701

ale elitei clericale româneşti. În opinia specialistei orădene, factorii esenţiali în propagarea fructuoasă a preceptelor romane peste tot în teritoriile din imperiu locuite de „greci” au fost iezuiţii şi statul222.

Precum ceilalţi autori care au făcut dovada unei excelente cunoaşteri a istoriei locale, dar şi a fenomenului general al Unirii religioase româneşti

(vezi Ioan Ardeleanu, Iacob Radu, Gheorghe Gorun etc.), nici Iudita

Căluşer nu disociază, pe bună dreptate, aderările din

Partium de cele din

Transilvania, interpretându-le ca etape care se definesc reciproc ale aceluiaşi proces general, deopotrivă confesional şi naţional. Meritorie apare nu atât perspectiva în sine – care, deşi nu este nici pe departe inedită, rămâne incontestabil actuală prin corectitudinea ei – ci strădania cercetătoarei orădene de a o adânci şi de a pune în lumină alte şi alte valenţe care să reliefeze densa şi organică relaţie dintre opţiunea românilor din părţile apusene şi cea a conaţionalilor lor din provincia intracarpatică.

În acest sens, autoarea face excelente referiri la încercările lui Atanasie

Anghel de a-şi extinde autoritatea înspre uniţii de la vest de dieceza sa, insistând asupra scrisorii din 20 iulie 1701, adresată de vlădica Ardealului protopopului Dumitru din Velenţa şi preoţilor săi. Epistola îndemna clerul din tractul Oradiei să adopte credinţa romană şi anunţa trimiterea logofătului Ioan în Bihor, spre a aduce lămuririle necesare. Mai mult decât atât, rândurile păstorului transilvănean făceau aluzie la corespondenţa sa cu

Benkovics pe tema catolicizării „grecilor" din părţile ungureşti, dezvăluind limpede implicarea eparhiei româneşti din principat în evenimentele din

Partium.

Dar după momentele de extaz, observă Iudita Căluşer, au urmat şi cele de agonie. Benkovics s-a stins în 1702, iar accesul lui Iosif de Camillis spre comitatul bihorean a fost blocat datorită izbucnirii războiului dintre

Curte şi Francisc Râkoczi al II-lea. Oricum, la data aceea, zona figura deja printre cele convertite şi era nominalizată în episcopia de Mukacevo cu protopopiatul de Oradea şi cu 50 de parohii. Criza generată de acerbele lupte s-a adâncit odată cu moartea lui Iosif de Camillis, în urma căreia scaunul eparhiei rutene a traversat un dificil deceniu de vacanţă.

Campaniile militare, adaugă autoarea, au provocat mari prejudicii catolicismului în ansamblu. Noul păstor latin, Csâky, nu a reuşit să revină în Bihor decât după anul

1711, fiind apoi constrâns să reia propaganda pe un teren aproape viran. De reculul credinţei romane profitaseră, bineînţeles, ortodocşii, în timpul războiului instalându-se în comitat un episcop al lor, pe nume Petru Hristofor (Cristofor), care a recâştigat spectaculos terenul pierdut de răsăriteni în timpul lui Iosif de Camillis, atrăgând de partea sa în special parohiile din jurul Beiuşului223.

În timpul acestei perioade tulburi, subliniază specialista orădeană, s-a derulat şi ciudatul episod avându-l ca protagonist pe episcopul sârb de la

Arad, Martinovici. Acest vlădică solicitase păstorului „latin” acceptul pentru o vizită canonică în comitatul bihorean şi primise dreptul de a intra aici, însă numai cu condiţia aderării sale la catolicism. Secvenţa respectivă spunea multe despre atitudinea duplicitară – am putea spune aproape generalizată – a elitelor, într-o epocă de rapide şi neaşteptate schimbări, deoarece Martinovici a consimţit la cele ce i s-au impus, a fost rehirotonit cu maximă discreţie în capela din Oradea şi, deşi a rămas în scaunul episcopal ortodox de la Arad, în teritoriile din Bihor nu a împiedicat propagarea crezului roman, ba chiar a lucrat în taină pentru catolici, în schimb permiţându-i-se să ungă în continuare preoţi în zonă224.

În finalul naraţiunii sale despre începuturile Unirii religioase, Iudita

Căluşer specifică faptul că, nici măcar în timpul vicarului „latin” Martin

Kebell, prelat autorizat să supravegheze situaţia preoţilor români, nu s-a reuşit recuperarea clerului şi credincioşilor din zona Beiuşului. De abia odată cu demararea activităţii părintelui misionar Paul Lászlo – numit, în

1712, paroh în Beiuş şi, în 1713, arhidiacon al românilor uniţi din dieceză

— S-au reconsolidat eficient bazele organizatorice ale structurilor parohiilor greco-catolice beiuşene. Memoriul său către episcopul Csâky evidenţia o gândire limpede, riguroasă şi sistematică, pe deplin capabilă să-şi asume

uriaşul efort de revigorare a Unirii religioase225. Cu acestea însă, analiza specialistei orădene se depărtează de perioada de debut a transferului confesional românesc şi iese astfel din aria preocupărilor studiului nostru.

Se mai revine, sporadic şi indirect, la momentele începuturilor catolicismului „valah” doar în capitolul al II-lea al lucrării, prin câteva consideraţii asupra conscrierii camerale a comitatului Bihor din anul 1692.

Ele contestă, după cum s-a mai precizat, pe baza unor investigaţii recente, rezultatele consemnate superficial de comisarii-conscriptori în tabelele lor statistice, anulând teza istoriografică tradiţională a depopulării părţilor ungurene în timpul conflictelor dintre Curtea imperială şi puterea otomană226. E o precizare utilă, ca atâtea altele pe care autoarea le-a integrat în ampla ei cercetare.

În ceea ce priveşte suportul documentar şi bibliografic al sondajului de mari dimensiuni al Iuditei Căluşer, trebuie specificat că el este la fel de serios ca şi conţinutul cărţii. S-au avut în vedere, în primul rând, toate materialele semnificative, româneşti sau străine, care s-au publicat în domeniul istoriei locale, respectiv lucrările lui Bunyitay Vâneze, Mâlnâsi

Odón, Ioan Ardeleanu, Borovszky Samu, Gyalokay J., Ştefan Tăşiedanu.

Nicolae Firu, Petre Dejeu, Iacob Radu, Gheorghe Liţiu, Csernâk Bela.

Mezosi Kâroly, Aurel Tripon, Ştefan Lupşa, Virgil Maxim, Florian Dudaş.

Liviu Borcea, Gheorghe Gorun, sinteza colectivă de istorie a oraşului

Oradea, editată în 1995, câteva şematisme greco-catolice tipărite la Oradea etc. Pe lângă acestea, s-au utilizat sintezele de istorie bisericească sau naţională şi studiile unor autori reputaţi, ortodocşi şi greco-catolici, precum

Nicolae Iorga, Nicolae Dobrescu, Ioan Georgescu, Zenovie Pâclişanu.

Ştefan Meteş, Ioan Lupaş, Aloisie Tăutu, Mircea Păcurariu şi alţii, la care s-au adăugat utile contribuţii semnate de specialişti contemporani, ca Ioan

Lumperdean, Varga János, Ovidiu Ghitta, Şerban Turcuş, Violeta Barbu ş.a.m.d. Nu puteau lipsi, desigur, dintr-o asemenea cercetare, trimiterile la cunoscutele investigaţii ale lui Bariţ, Nilles, Zsatkovics, Hodinka.

Lukinich, Bernath etc. Inspirat este de asemenea apelul la analizele dedicate constituţiilor transilvane (vezi referirile la travaliile lui Herlea.

Şotropa şi Floca). În planul surselor arhivistice, au fost excelent valorificate documentele Capitolului şi ale Episcopiei romano-catolice de

Oradea. Deranjează puţin doar citările din Istoria Bisericii Române, ediţia din 1958, o lucrare excesiv ideologizată.

Chiar dacă, în optica Iuditei Căluşer, Unirea religioasă a românilor se defineşte mult prea simplu drept corolar al variatelor proiecte şi strategii, în cea mai mare parte cu tentă politică – această caracterizare oferind o perspectivă insuficientă, considerăm, pentru un fenomen istoric de o atare complexitate –, demonstraţia ei, care încorporează muncă enormă şi deosebită rigurozitate, merită toate aprecierile noastre.

14. Cristian Barta

Pe alocuri, strădaniile tot mai evidente ale investigatorilor de astăzi ai

Unirii religioase de a se angaja pe căi inedite de abordare a tematicii sunt încununate de succes. În câteva dintre recentele şi consistentele analize desprinse din tiparele desuetei literaturi polemice se impune, din ce în ce mai pregnant, contribuţia benefică a tinerei generaţii de teologi greco-catolici. Racordaţi la actualele metodologii europene de cercetare, aceşti specialişti lucizi, sistematici şi dornici de afirmare aparţin trecutului doar în măsura în care refac, după o jumătate de secol de întrerupere, traseul fructuos al studiilor la Roma. Bine pregătiţi, cu o altă mentalitate, unii au profitat din plin de oportunitatea

de a exploata abundentul material arhivistic al Sfântului Scaun şi s-au înscris cu competenţă în istoriografia confesională, dovedind că momentul catolicizării românilor ardeleni se descifrează cu adevărat numai dacă este privit dintr-o perspectivă complexă, care include şi importantele aspecte spiritual-dogmatice.

Realizările lor lasă să se întrevadă posibilitatea împlinirii mai vechiului deziderat, de atâtea ori afirmat, al strânsei colaborări dintre istorici şi teologi în surprinderea tuturor factorilor care au motivat opţiunea clerului

„Tolerat” din Transilvania de la interferenţa veacurilor al XVII-lea şi al

XVIII-lea.

Din punctul de vedere al prezentei incursiuni în scrisul istoric dedicat

Unirii religioase, semnificativă pare a fi teza de doctorat a lui Cristian

Barta, rectorul Institutului Teologic Greco-Catolic din Blaj, un reprezentant remarcabil al „noului val” la care s-a făcut referire în rândurile de mai sus. Purtând titlul Episcopii Bisericii Unite cu Roma.

Greco-Catolică, slujitori ai credinţei apostolice, lucrarea sa marchează o admirabilă reuşită în ceea ce priveşte reliefarea enormelor, dar coerentelor eforturi depuse pe parcursul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea de elitele greco-catolice româneşti spre a conferi bisericii lor o solidă şi conştientizată identitate. Iniţiativa cercetărilor de o atare natură era reclamată, subliniază autorul în partea introductivă a amplei sale analize, de faptul că s-a publicat prea puţin despre teologia dogmatică a Bisericii

Unite şi că nu s-a aprofundat chestiunea individualităţii ei spirituale ca rezultantă a unui îndelungat şi bine gândit proces de căutări ideologice.

Ni se precizează, din capul locului, că temelia identităţii greco-catolice este alcătuită din doi piloni durabili: credinţa romană şi tradiţia răsăriteană, o realitate atestată încă în primele sinoade ale Unirii, respectiv cele din perioada 1697 – 1700. Poate tocmai de

aceea, crede

Cristian Barta, autenticitatea acestor sinoade a fost vehement contestată de specialişti ortodocşi precum Silviu Dragomir, Mircea Păcurariu şi mulţi alţii, care, din dorinţa de a demola fundamentele catolicismului românesc, au punctat nemilos absenţa elementului religios veritabil din toate etapele de început ale transferului confesional al „toleraţilor” ardeleni. Din păcate, continuă rectorul blăjean, nici replica dată de cercetătorii uniţi nu a fost întotdeauna pe măsura aşteptărilor, străduaniile lui Alexandru Grama.

Augustin Bunea, Aloisie Tăutu etc. de a anihila tezele ortodoxe deviind frecvent de la logica argumentaţiei istorico-teologice înspre neavenite consideraţii apologetice cu privire la deciziile clerului „grec” din

Transilvania anilor 1697 – 1700. Autorul subliniază că tensiunile în aparenţă interminabile din literatura dedicată Unirii religioase au fost mai nou diminuate de contribuţiile şcolii istorice clujene (se face trimitere, în acest context, la travaliile lui Pompiliu Teodor, Nicolae Bocşan, Ioan Chindriş.

Ovidiu Ghitta, Greta Miron, Remus Câmpeanu ş.a.), care ţine cont de componentele teologice ale evenimentelor analizate, dar oferă o perspectivă neconfesională asupra lor. Succinta trecere în revistă a preocupărilor legate de desluşirea cadrului istoric şi a motivaţiilor transferului confesional al românilor ardeleni se încheie cu reiterarea constatării că s-au elaborat, în genere, prea puţine studii despre dogmele greco-catolice (se amintesc doar materialele lui N. Mladin, V. Micle, Z.

Pâclişanu şi O. Bârlea), dar că editările recente ale unor scrieri teologice importante, semnate de elitele Bisericii Unite pe parcursul veacurilor al

XVIII-lea şi al XIX-lea (realizate de I. Mârza, L. Stanciu, N. Bocşan, I.

Cârja etc.), pot aduce lămuriri suplimentare în ceea ce priveşte latura spirituală a Unirii religioase227.

E lesne de observat că investigând problematica de

lungă durată a cristalizării identităţii spirituale a Bisericii Unite, Cristian Barta nu şi-a propus, pe bună dreptate, să contureze o imagine detaliată a istoriografiei referitoare la catolicizarea „toleraţilor”, ci numai să-i surprindă mutaţiile esenţiale şi să-i reliefeze sporadicele abordări cu nuanţă teologică.

Focalizându-şi atenţia asupra chestiunilor profunde de identitate

Cristian Barta, Episcopii Bisericii Unite cu Roma, Greco-Catolică, slujitori al credinţei apostolice, [teză de doctorat în manuscris], Bucureşti, 2002.

Introducere, p.8 – 16

confesională, el a zăbovit asupra începuturilor procesului de aderare a românilor la Biserica Romei doar atât cât era nevoie pentru a restaura fundalul istoric al tematicii puse în discuţie. Din acest motiv, paginile pe care le-a consacrat momentului Unirii religioase nu sunt numeroase, dar impresionează prin claritatea şi corectitudinea expunerii, ceea ce ne-a determinat, de-altfel, să le evaluăm în prezentul nostru studiu.

Primilor paşi ai transferului confesional românesc le este dedicat capitolul intitulat Unirea cu Roma, deschis cu o analiză obiectivă a contextului social, politic şi religios care a marcat deciziile lui Teofil şi

Atanasie Anghel. Într-un stil de-acum clasic, se porneşte de la caracterizarea cadrului constituţional al provinciei, susţinut de osatura celor trei naţiuni privilegiate şi a celor patru religii recepte, care au conturat şi consolidat, pe parcursul evului mediu, un sistem politic injust. În condiţiile excluderii etniei majoritare din sfera drepturilor publice şi cetăţeneşti, conchide autorul, nu s-a putut închega o elită capabilă să revendice un statut superior pentru români. Mereu ignoraţi, ei au rămas ancoraţi într-o imobilă societate feudal-rurală, alcătuită în mare parte din ţărani iobagi.

Comunitatea lor, decapitată prin asimilarea de către Stări a nobilimii mari proprietare, gravita doar în jurul bisericii şi a clerului, factori care nu asigurau nici măcar o

suficientă reprezentare cultural-spirituală. Oricum însă, adaugă Cristian Barta, rolul instituţiei ecleziastice a „toleraţilor" a crescut mult prin Unirea religioasă, mai cu seamă prin diplomele imperiale care promiteau preoţilor „greci" privilegii egale cu cele ale clerului recept.

Astfel, actul aderării la catolicism împreună cu diplomele leopoldine aferente au întruchipat baza legală a memoriilor sociale şi politice ale lui

Inochentie Micu, ele deschizând, la rândul lor, orizontul luptelor situate deasupra dimensiunii confesionale. Specialistul blăjean ţine să specifice că

Inochentie Micu, ataşat intereselor etnice, s-a raportat cu prioritate, în cererile sale, la a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, deoarece respectivul act îi număra şi pe mirenii români între Stări228.

În mod paradoxal, capitolul Unirea cu Roma este redactat cu o atât de mare detaşare faţă de evenimentele religioase analizate, încât lasă impresia că a fost redactat de un istoric laic, nu de un teolog. Se recunoaşte, cu absolută sinceritate, că opţiunea pentru Biserica Romei nu s-a redus la parametrii ei transilvani şi că iniţiativele au venit dinspre Viena, generate de dorinţa Curţii de a împlini obiectivele politice legate de diminuarea puterii taberei nobiliare calvine, de reducerea autonomiei Stărilor şi, cu precădere, de limitarea puterii naţiunii constituţionale maghiare. De asemenea, se admite – cu o imparţialitate rar întâlnită în materialele cu conţinut istoric elaborate de teologi – că sinoadele anilor 1697 – 1700 au pus incontestabil în lumină interesele socio-economice ale clerului românesc şi, mai ales, năzuinţa lui de egalitate deplină cu preoţii religiilor recepte.

Numai după ce consimte că aspectele „lumeşti", frecvent uzitate de istoriografia laică în motivarea catolicizării „toleraţilor", nu pot fi nicidecum eliminate din ecuaţia Unirii, autorul completează că o perspectivă socio-economică asupra problematicii nu este capabilă să aducă toate lămuririle necesare bunei înţelegeri a evenimentelor, deoarece avem, în fond, de-a face cu un act ecleziastic,

căruia ar părea absurd a nu i se sesiza deloc valenţele religioase. Componenta spirituală a transferului confesional românesc este cu atât mai evidentă, susţine cu temei Cristian

Barta, cu cât cele petrecute în Transilvania se integrau organic în amplul context est-european al aderărilor la credinţa romană, adică în strategia

Sfântului Scaun de refacere a unităţii creştine prin atragerea comunităţilor de rit „grec" din răsăritul Europei. Dintr-un atare punct de vedere, diplomele leopoldine ale Unirii religioase reprezentau confirmări imperiale ale planurilor de durată lungă schiţate la Roma229. Iată deci că, deşi interesat de „motoarele" spirituale ale procesului de catolicizare, rectorul blăjean nu le exacerbează şi nu le situează din start înaintea motivaţiilor politico-materiale, mulţumindu-se, cu moderaţie, să revendice doar luarea lor în considerare.

Ni se specifică apoi că procesul de calvinizare, deosebit de puternic în

Transilvania, a contat enorm în decizia clerului „tolerat" de a accepta propunerile Vienei şi ale Romei. Aceasta pentru că preoţii ortodocşi sesizaseră deja de multă vreme că presiunile autorităţilor protestante nu vizau altceva decât acapararea bisericii lor. Spre exemplu, diploma de confirmare a lui Teofil în scaunul episcopal, emisă de guvernatorul

Gheorghe Bánffy, îl poziţiona din nou pe vlădică sub controlul total al superintendentului calvin, iar o asemenea subordonare strictă se situa în prelungirea mai vechilor imixtiuni reformate în spaţiul devoţional al

„Toleraţilor", cu consecinţe dezastruoase pentru spiritualitatea românească.

Note:

6 Ibidem, capitolul II, Situaţia demografică, p.92 – 93

Ibidem, capitolul I, Unirea cu Roma, subcapitolul 1, Contextul social, politic şi religios al Unirii, p.17 – 21

precum demolarea vieţii monastice, tratarea multor tradiţii şi obiceiuri răsăritene ca superstiţii, impunerea

catehismelor calvine în literatura română de cult etc. Ca şi când opresiunile amintite nu ar fi fost de ajuns, scrie Cristian Barta, superintendentul calvin se mai şi autoproclama

„Episcop al valahilor” 230.

Deoarece abuzurile protestanţilor sunt prezentate de autor ca principal factor care a influenţat orientarea clerului şi mirenilor „greci” din Ardeal înspre Biserica Romei, se insistă pe larg asupra lor, enumerându-se şi alte situaţii definitorii pentru intoleranţa calvină. Teologul blăjean menţionează că, în timpul lui Eftimie – primul vlădică ortodox care a încercat să-şi organizeze dieceza împotriva ofensivei reformate –, a funcţionat şi un episcop calvin al românilor, Pavel Tordaşi, iar în vreme ce preoţii subordonaţi lui Eftimie erau lăsaţi să moară de foame, predicatorii lui

Tordaşi se bucurau de dreptul oficial de a colecta contribuţii de la credincioşii lor. Practic, concluzionează Cristian Barta, ierarhia „valahă”.

calvinizată beneficia de aceleaşi privilegii şi favoruri ca şi cea maghiară, iar păstorul ortodox mai era menţinut doar formal în scaun, de teamă ca

„Toleraţii” să nu se supună arhiereilor din ţările române. Dacă cei ce acceptaseră credinţa principilor îşi câştigaseră prin compromisul făcut dreptul de nobilitate, ceilalţi rămăseseră, în proporţie covârşitoare, strânşi în chingile iobăgiei, autorităţile cultivând astfel cu perfidie o conjunctură în care biserica românilor să râvnească la avantajele calvinizaţilor şi să accepte cât mai grabnic asumarea Reformei231.

În pofida presiunilor însă, cedările spirituale dinspre ortodocşi au fost sporadice şi parţiale, iar instaurarea unui alt regim politic a schimbat datele problemei. Se venea de-acum cu o ofertă mai tentantă, care prezerva componenta ce părea esenţială pentru credinţa românilor, şi anume tradiţia ritului şi a canoanelor. Din acest considerent, observă rectorul blăjean, propunerile „latinilor” au fost mult mai repede şi mai bine primite.

Prăbuşirea proiectelor prozelitiste protestante a fost pecetluită în sinodul lui

Teofil din anul 1697, ocazie cu care vlădica şi clerul său şi-au exprimat noua opţiune şi în lumina efortului de a curma dureroasele abuzuri calvine, însă şi cu speranţa că transferul confesional va fi perceput în mod florentin, ca unire în credinţă, dar cu respectarea tradiţiilor răsăritene. Teologul blăjean recunoaşte apoi încă o dată, cu admirabilă obiectivitate, că succesul procesului treptat şi complex de aderare a „toleraţilor” la catolicism a depins în mare măsură şi de programul socio-economic avansat de Curtea imperială şi concretizat în cele două diplome leopoldine ale Unirii religioase232.

E aproape inutil să precizăm că tabloul istoric restaurat de Cristian

Barta nu impresionează nicidecum prin originalitate. Ca teolog extrem de calculat, el a evitat în investigaţia sa să intre în competiţie cu analizele istoricilor de profesie, conştient că o asemenea deşartă ambiţie ar putea genera majore erori de interpretare. Din acest motiv, s-a mulţumit să preia din cercetările considerate îndeobşte corecte (a utilizat abundent, spre exemplu, materialele lui Bunea în „radiografierea” bisericii româneşti din epoca tutelei calvine), eliminând însă şi de acolo, cu multă cumpănire, aprecierile pe care le-a considerat mai exaltate. Deşi era de aşteptat ca, datorită formaţiei sale, să supradimensioneze rolul factorilor spirituali în împlinirea transferului confesional, aşa cum au procedat alţi teologi, el s-a limitat la a revendica doar reevaluarea justă a motivaţiilor Unirii, fără a nega influenţa consistentă a componentelor socio-economice şi politice în evoluţia credinţei românilor. Puterea lui de a se plasa la distanţe egale între argumentările teologice şi cele istorice ale catolicizării românilor ardeleni reprezintă o lecţie de conduită ştiinţifică, pe care ar trebui să şi-o însuşească toţi cei preocupaţi de tematica atât de sensibilă a trecutului nostru confesional.

Adevărata măiestrie profesională a lui Cristian Barta

se face simţită mai cu seamă în partea lucrării sale dedicată fundamentelor dogmatice ale

Unirii religioase. Aici se porneşte de la îndreptăţita constatare că modelul ideatic al aderării „toleraţilor" la catolicism l-a reprezentat actul împlinit prin Conciliul de la Florenţa. De aceea, în documentele sinoadelor româneşti care au optat pentru credinţa romană au fost incluse, cu deosebită grijă, cele patru arhicunoscute puncte dogmatice florentine. Deşi numeroşi autori s-au referit la ele, exprimând puncte de vedere extrem de variate în legătură cu semnificaţia lor, reala încărcătură doctrinară pe care au purtat-o şi o poartă respectivele articole nu poate fi cuantificată cu mare precizie decât printr-o extinsă incursiune în trecuturile catolicismului, astfel încât naraţiunea coboară chiar în vremurile debutului Conciliului de la

Ferrara. Demarând analiza de la această etapă, rectorul blăjean îşi asumă un efort suplimentar, dar, pe de altă parte, luminează cu mare eficienţă un tărâm pe care nici istoriografia şi nici literatura confesională din spaţiul nostru nu l-au sondat decât superficial, mai mult din raţiuni ce ţin de didactica teologică. Dornic de a aduce lămuriri şi completări într-un domeniu insuficient acoperit de bibliografia autohtonă de profil, specialistul blăjean face interesante trimiteri la prima sesiune comună a

„Grecilor" şi „latinilor" veniţi la Ferrara, la intenţia papei de a prezida înalta întrunire (eşuată datorită vehementelor proteste ale răsăritenilor) şi la situaţia de deplină egalitate a celor două grupuri participante, care a caracterizat desfăşurarea dezbaterilor şi a facilitat adoptarea importantelor poziţii dogmatice comune233.

După schiţarea cadrului general, autorul pătrunde în sfera profundă şi complexă a disputelor şi căutărilor spirituale. Sunt trecute în revistă discuţiile privind modalitatea purcederii din veşnicie a Spiritului Sfânt

(subiect asupra căruia „grecii" şi-au argumentat punctul de vedere prin apeluri frecvente la literatura patristică, în vreme ce „latinii" au preferat să-şi susţină

poziţia prin tradiţionalele lor discursuri filosofico-teologice cu tentă scolastică), se subliniază insistenţa părţilor de a-şi susţine demonstraţiile prin reflecţii ale Sfinţilor Părinţi din propria ambianţă teologică (strategie care a generat un moment de criză a dialogului, depăşită doar prin inspiraţia delegatului catolic Giovanni de Montenero de a recurge la pasaje din scrierile Sfinţilor Părinţi răsăriteni) şi se relevă primul compromis important al Conciliului, cel referitor la formularea acordului comun asupra procesiunii treimice (întemeiat pe concluzia că ramurile apusene şi răsăritene ale patrologiei afirmă, de fapt, prin enunţuri diferite, acelaşi lucru despre chestiunea dogmatică dezbătută). În acest mod, continuă Cristian Barta, soluţia oferită de Dorotei din Mitilene, explicată prin recursul la gândirea teologică a Sfântului Maxim

Mărturisitorul, a fost acceptată de participanţi, iar, ulterior, s-a înscris în

Decretul de unire dintre „greci" şi „latini" Laetentur caeli234.

Atent la semnificaţiile evenimentelor, specialistul blăjean îşi sintetizează coerent expunerea, detaliind doar acele momente ale confruntărilor de idei din cadrul Conciliului care îşi vor pune ferm

Note:

Ibidem, subcapitolul 2, Fundamentul dogmatic al Unirii, subtitlul 1, Concepţia florentină a Unirii bisericeşti, p.22 – 27

234 Ibidem amprenta asupra unirilor ulterioare. În ceea ce priveşte materia euharistică, ni se specifică faptul că dialogul pe marginea respectivului subiect s-a finalizat cel mai uşor, părţile consimţind că atât pâinea dospită, cât şi cea azimă sunt pâine şi pot constitui materie validă pentru celebrarea tainei împărtăşaniei. În legătură cu tema Purgatoriului, suntem îndemnaţi să reţinem de la bun început că ambele tabere recunoşteau nevoia de purificare a sufletelor, diferenţele limitându-se doar la procedură: în timp ce „latinii" susţineau principiul curăţirii spiritelor prin foc real, „grecii" au rămas de partea variantei

eliberării sufletelor prin rugăciuni şi jertfe. Pentru a depăşi o atare situaţie, concluzionează autorul, textul din Laetentur caeli dedicat problematicii se dovedea conciliant, deschizându-se unor interpretări largi: se accepta realitatea Purgatoriului, ca spaţiu al salvării sufletelor care nu au ispăşit în timpul vieţii pentru păcatele comise, se lega câştigarea mântuirii de Jertfa Euharistică, de rugăciuni, de opere de milostenie sau de alte acţiuni evlavioase stabilite de biserică, însă nu se preciza natura suferinţelor purificatoare şi nu se făcea nicio referire la

235 foc.

După cum reiese din analiza teologului blăjean, punctul de maximă controversă al disputelor din Conciliu, unul care a stârnit profunde orgolii şi sensibilităţi, era cel cu privire la primatul papal. Încă din 25 iunie 1439, scrie Cristian Barta, papa Eugeniu al IV-lea transmisese împăratului dorinţa sa de a beneficia de toate prerogativele de conducere în ale credinţei şi de privilegiile care derivau din ele, precum şi năzuinţa de a-i fi recunoscut rangul de păstor suprem al Bisericii lui Iisus Hristos în totalitatea ei. Pretenţiile sale vizau mai cu seamă primirea apelurilor – de pe poziţia de instanţă superioară tribunalelor patriarhale – şi dreptul de a convoca sinoadele ecumenice şi de a-i ţine pe patriarhi sub ascultarea sa.

Desigur că asemenea revendicări ambiţioase au fost întâmpinate cu proteste dintre cele mai vehemente de către delegaţia „grecilor”. În scopul de a detensiona negocierile, Suveranul Pontif a consimţit la o prezentare cu caracter mai general a doctrinei primatului papal, astfel încât în Laetentur caeli, evitându-se precizarea atribuţiilor concrete ale Sfântului Scaun, s-a înscris doar calitatea papei de a deţine primatul asupra întregului univers, ca urmaş al lui Petru şi ca vicar al lui Iisus Hristos. I se mai recunoşteau totodată demnităţile de cap al Bisericii şi de părinte şi învăţător al tuturor creştinilor şi se mai specifica faptul că puterea deplină de a conduce

Biserica Universală i-a fost transmisă de Domnul

Iisus Hristos prin persoana Fericitului Petru. Aproape nimic nu se menţiona însă despre modalitatea efectivă a instituţiei papale de a-şi exercita puterea, deoarece

Laetentur caeli nu mai pomenea prerogativa exclusivă a Suveranului

Pontif de a convoca sinoadele ecumenice. Chiar dacă, teoretic, papa deţinea puterea deplină, practic, el era nevoit să-şi utilizeze primatul numai pe căile stabilite în conciliile ecumenice. Cum „grecii" nu recunoşteau decât ecumenicitatea primelor şapte sinoade comune ale Bisericii lui

Hristos, Conciliul nu a putut dilata efectiv pârghiile puterii Sfântului

Scaun, ci a reconfirmat ierarhia patriarhatelor, ca şi drepturile şi privilegiile acestora236.

Ca orice apropiere ecleziastică de asemenea anvergură, nici cea florentină – observă cu admirabilă obiectivitate autorul – nu putea depăşi toate problemele istorice supuse dezbaterilor. Rămăseseră în suspensie, printre altele, câteva aspecte doctrinare importante, precum definirea naturii suferinţelor din Purgatoriu şi a prerogativelor primatului papal, acestea din urmă conturându-se cu claritate de abia în secolul al XIX-lea, în urma Conciliului Vatican I. Oricum, cu avantajele şi dezavantajele aduse pe scena europeană, „Unirea florentină" a întruchipat o mare împlinire a lumii creştine, cu atât mai mult cu cât ea nu a reprezentat o convertire a

„Grecilor" la catolicism, ci o refacere a comuniunii sacramentale dintre două biserici surori, pe baza tratativelor purtate de pe postamente egale şi prin relativa eliminare a obstacolelor de ordin dogmatic care le despărţeau.

În creştinismul răsăritean se conservau atât tradiţia, cât şi autoritatea funcţională a patriarhiilor şi a altor forme de jurisdicţie ecleziastică, iar aceste importante şi tolerante clauze au stimulat în continuare, cu toate vicisitudinile istoriei, noi angajări în câmpul de gravitaţie al Bisericii

Romei.

Ar fi greu de adăugat ceva esenţial, chiar şi din perspectiva istoricului, prezentării concise, unitare şi limpezi dedicate de Cristian Barta etapei

Conciliului florentin. Lectura grăbită a lucrării sale ar putea genera însă o nelămurire: este, oare, oportun a se trata în detaliu, în cazul „radiografierii”.

Începuturilor Bisericii Române Unite, un eveniment religios atât de îndepărtat în timp faţă de epoca transferului confesional al „toleraţilor”.

ardeleni? Răspunsul e, fără îndoială, afirmativ, din mai multe motive.

În primul rând, după cum precizează însuşi teologul blăjean, modelul florentin a stat la baza opţiunii clerului „grec” din Transilvania pentru catolicism şi, din moment ce această constatare este unanim acceptată în istoriografia confesională, se impune cu certitudine o mult mai profundă investigare a lui, trimiterile superficiale, de genul celor întâlnite până acum în literatura de specialitate, neavând posibilitatea de a-i lumina pe deplin semnificaţiile majore. În al doilea rând, opţiunile lui Teofil şi Atanasie

Anghel reprezintă episoade integrate într-un amplu proces religios-politic european, ale cărui începuturi se plasează în evenimentele florentine, or, dacă scrisul istoric românesc omite această realitate, cantonându-se mereu în limitele restrânse ale cadrului naţional, nu va putea niciodată să surprindă complexitatea şi spectaculozitatea marelui fenomen „în cascadă”, care a antrenat în vârtejul său şi pe „toleraţii” ardeleni. Nu mai puţin important este faptul că numeroase aspecte ale dialogului florentin se regăsesc, peste secole, şi în tratativele purtate de „latini” cu „grecii”.

transilvăneni. S-au manifestat, uneori, aceleaşi reţineri, s-au formulat câteva condiţii asemănătoare şi, chiar dacă în provincia intracarpatică accentul s-a pus pe dramaticele chestiuni socio-politice şi dezbaterile dogmatice nu au atins intensitatea celor din Conciliul

florentin, a învins, în ambele cazuri, dorinţa de unitate. Ar fi de menţionat, apoi, încă o similitudine. Atât la Florenţa, cât şi la Bălgrad, factorul politic a fost unul determinant în derularea negocierilor şi în adoptarea deciziilor. Diversele pericole politico-militare au facilitat apropierile, au cultivat un spirit de solidaritate şi au dizolvat animozităţi ce păreau de nedepăşit.

Toate aceste argumente, dar şi altele, pe care însă spaţiul limitat al analizei de faţă nu ne permite să le etalăm exhaustiv, îndreptăţesc hotărârea autorului de a-şi fixa punctul de pornire al cercetării sale dedicate catolicizării românilor ardeleni în anii Conciliului florentin, precum şi insistenţa sa de a prezenta cu suficiente detalii crucialul eveniment continental. Chiar dacă nu şi-a propus neapărat să formuleze un punct de vedere original, printr-o asemenea schemă de redactare şi prin perspectiva sa de abil teolog, Cristian Barta a compensat câteva dintre lipsurile incomode şi de durată ale istoriografiei Unirii religioase.

De altfel, demonstraţia privind marea rezonanţă şi persistenţa peste veacuri a modelului florentin continuă şi în subtitlul Rolul Conciliului florentin în Unirea bisericească a românilor din Transilvania cu

Biserica Romei. Această parte a lucrării se deschide cu o discretă invitaţie, lansată de pe poziţii teologice, la reevaluarea transferului confesional al

„Toleraţilor” din provincia intracarpatică. Se subliniază aici că succesul strategiei de atragere religioasă a „grecilor” de la frontierele răsăritene ale imperiului nu se poate atribui doar promisiunilor imperiale sau acţiunilor lui Kollonich şi ale iezuiţilor, ci, în primul rând, puterii modelului florentin în care s-a propus catolicizarea. În fond, acceptând cele patru puncte dogmatice şi păstrându-şi tradiţia intactă, „grecii” din Ardeal nu cădeau în capcana unei convertiri, ci reconstruiau mai vechea lor comuniune cu

Biserica Romei. Oferta „latină” era, evident, mult mai tentantă decât şirul de constrângeri care derivaseră din

supunerea administrativă strictă a diecezei româneşti faţă de superintendenţa calvină. Dacă unirea cu reformaţii avusese drept consecinţă pierderea identităţii teologice, spirituale şi disciplinare, propunerea catolică asigura, prin comuniunea cu

Roma, individualitatea structurii ecleziastice „greceşti" din Transilvania. În timp ce presiunile reformaţilor vizau purificarea dogmatică a spiritualităţii subordonaţilor răsăriteni de elementele incompatibile învăţăturilor calvine, soluţia „latină" nu presupunea renunţarea la adevărurile credinţei şi nu implica acceptarea unor noi teze esenţiale, deoarece la Florenţa se căzuse de acord asupra faptului că cele patru puncte comune, conturate în urma îndelungatelor dezbateri, fuseseră prezente, în formulări diferite, în ambele tradiţii bisericeşti237.

Deşi, recunoaşte autorul, ulterior s-a observat că modul de interpretare a Unirii de către Kollonich era unul tridentin, iniţial, sinoadele româneşti ale transferului confesional nu menţionaseră nimic nici despre Conciliul tridentin şi nici despre instituţia teologului iezuit. Numai mai târziu – în 7

aprilie 1701, la Viena, şi în sinoadele de la Bălgrad din 25 iunie şi 1

noiembrie 1701 – i s-a impus lui Atanasie Anghel să mărturisească credinţa sa după şablonul tridentin mai restrictiv, unul care, după cum bine se ştie, se raporta intens la complexele dispute teologice apusene dintre catolici şi protestanţi238.

Urmând cumpătarea lui Cristian Barta de a-şi menţine discursul pe cât posibil în limitele specialităţii sale teologice şi apreciind reţinerea sa în a formula consideraţii de natură istorică sau istoriografică, nu ne vom permite nici noi să evaluăm, de pe poziţiile oarecum ignorante până acum ale istoriografiei laice, profunda sa analiză legată de componentele dogmatice ale Unirii religioase. Ne mulţumim să observăm că, dintr-o perspectivă nu tocmai teologică, expunerea specialistului blăjean pare compactă,

corectă şi bine argumentată. Nu ne putem pronunţa, în relativă necunoştinţă de cauză, nici asupra măsurii în care punctul de vedere al autorului ar putea fi amendat de către teologii ortodocşi. Cert este însă faptul – şi aici ne exprimăm convingerea cu tărie – că se resimţea acut în scrisul istoric confesional necesitatea unei asemenea abordări. Preocupaţi – într-o cadenţă monotonă şi obsesivă – în a desluşi motivaţii politice, militare, sociale, economice, culturale etc. ale Unirii religioase şi în a decoperta varii proiecte şi strategii de catolicizare, mai mult sau mai puţin reale, schiţate de diverşi factori de putere, istoricii au trecut cu vederea tocmai actorul principal al transferului confesional, sufletul, cu toate trăirile sale. În fond, într-o lume nesigură, în care doar devoţiunea şi tradiţia continuau să alimenteze un oarecare sentiment de securitate, mutaţiile de credinţă trebuiau bine justificate şi prudent implementate, or modelul florentin de unire corespundea unui atare mod de acţiune şi, de aceea, contribuţia lui la derularea evenimentelor religioase din Transilvania (şi nu numai de aici), precum şi impactul său asupra spiritualităţii româneşti se impun a fi temeinic reconsiderate. Este o cerinţă pe care teologul blăjean a înţeles-o foarte bine şi s-a străduit să o împlinească cu mare responsabilitate în lucrarea sa.

Aşa cum ne relevă capitolul următor, intitulat Fundamentarea şi consolidarea teologico-dogmatică a Unirii cu Roma, detalierea importantelor semnificaţii ale etapei Conciliului florentin marchează în teza de doctorat a lui Cristian Barta doar o primă treaptă în investigarea graduală a metamorfozelor conştiinţei religioase a „grecilor” din Ardeal. În plan spiritual, scrie autorul, succesul deplin al transferului confesional nu a depins doar de puterea modelului florentin, ci şi de măsura în care „latinii”.

au cultivat procesul de fortificare a identităţii greco-catolice prin cateheză şi prin ridicarea nivelului de cultură. Conform acestei optici, desigur că, după sinoadele care, cel puţin formal, pecetluiseră Unirea religioasă, apărea ca

prioritară activitatea de publicare a unor catehisme catolice simple.

Note:

Ibidem, subtitlul 2, Rolul Conciliului florentin în Unirea bisericească a românilor din Transilvania cu Biserica Romei, p.27 – 28

238 Ibidem accesibile, cu întrebări şi răspunsuri menite a fundamenta şi răspândi crezul tinerei biserici239.

În Transilvania, subliniază specialistul blăjean, primul pas important în acest sens s-a făcut prin publicarea catehismului Pâinea pruncilor, proiect a cărui concretizare Atanasie Anghel şi-o asumase încă prin jurământul depus la Viena în 7 aprilie 1701. El şi-a şi împlinit promisiunea în anul următor, când din tipografia Bălgradului a ieşit Pâinea pruncilor sau învăţătura credinţii creştineşti, un text mai vechi, redactat de Baranyi în limba maghiară şi tradus în româneşte de Duma Ianeş din Bărăbanţ.

Publicate sub presiunea timpului în mii de exemplare difuzate gratuit, rândurile lui Baranyi nu au apucat să contureze doctrina catolică din perspectiva tradiţiei teologice răsăritene, ci au menţinut un mesaj dogmatic adresat credincioşilor de rit „latin”, în care doar s-a intervenit grabnic, într-un spirit moderator. Figurau însă aici toate subiectele de bază pentru noii aderenţi: primatul papal, Filioque, Purgatoriul (chestiune neabordată direct, ca problematică aparte, ci într-un grupaj tematic mai larg), materia şi forma Sfintei Euharistii (aspect de asemenea netratat într-un capitol sau subcapitol anume, ci prin referiri de ordin general), valoarea veşnică a căsătoriei etc240. Departe de a realiza un grupaj sistematic al principiilor doctrinare, catehismul expunea cu sfială punctele florentine şi avea lacune în explicitarea lor, aceasta reflectând, în fond, prudenţa şi diplomaţia lui

Baranyi, o persoană abilă, care nu dorea să provoace sensibilitatea răsăriteană a celor uniţi de prea puţină vreme. Chiar dacă această primă tipăritură nu a conturat încă un şablon identitar ferm pentru spiritualitatea

Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, momentul apariţiei ei se cuvine a fi consemnat ca dovadă a faptului că, deja din primii ani ai Unirii religioase, s-au depus eforturi în acest sens şi că s-a încercat să se facă cât mai repede saltul de la acceptarea credinţei romane la asumarea ei prin conştiinţă.

Prin consideraţiile lui Cristian Barta despre Pâinea pruncilor, istoriografia catolicizării românilor câştigă încă câteva valenţe noi.

Desigur, respectivul catehism a mai fost pomenit în literatura de specialitate, destui autori s-au referit în treacăt la el ori l-au supus

Note:

239 Ibidem, capitolul II, Fundamentarea şi consolidarea teologico-dogmatică a Unirii cu Roma, p.29

240 Ibidem, subcapitolul 1, Pâinea pruncilor, p.29 – 32

Investigaţiilor din perspectiva istoriei culturii sau din punct de vedere strict teologic. În nicio analiză însă, Pâinea pruncilor nu s-a definit atât de limpede ca etapă distinctă a şirului de evenimente diverse care au consolidat transferul confesional. Încadrând cu subtilitate momentul publicării textului lui Baranyi în lanţul lung al factorilor politici, militari, sociali, economici, culturali sau de altă natură care au condus înspre asimilarea reală a catolicismului de către românii ardeleni, teologul blăjean îi dojeneşte fin şi pe bună dreptate pe toţi cei ce au omis a lua în seamă, în cercetarea Unirii religioase, puterea credinţei.

Rămânând focalizată pe problematica spirituală a fenomenului de aderare a „grecilor” din Transilvania la Biserica Romei, lucrarea de doctorat continuă apoi printr-o parte menită a evidenţia semnificaţiile deosebite ale catehismului lui Iosif de Camillis în formarea profilului religios al românilor din provincia intracarpatică şi din Ungaria. Se începe prin prezentarea câtorva repere ale biografiei episcopului rutean, demarându-se de la anii de călugărie şi preoţie baziliană, trecându-se prin perioada

funcţionării ca procurator general al ucrainenilor de la Roma şi ajungându-se până la numirea sa de către papă ca episcop de Sebaste pentru cei de rit grec din eparhia de Mukacevo. Se arată că o asemenea carieră a cristalizat marile ambiţii ale lui Iosif de Camillis în ceea ce priveşte reformarea preoţimii greco-catolice, condiţie sine qua non a strategiei de consolidare şi extindere a Unirii. Ni se precizează, de asemenea, că în acest program s-a înscris, printre altele, şi Catehismul sau

Învăţătura creştinească în folosul niamului rusescu din Ţara

Ungurească, publicat în limba română la Târnavia, în 1696.

Ideea inspirată de a sublinia atributele acestei tipărituri prin comparaţie cu Pâinea pruncilor contribuie la o mai bună descifrare de către cititori a calităţilor textului. Se specifică faptul că, precum în paginile lui Baranyi, şi în cele al lui Iosif de Camillis expunerea este clară şi lipsită de subtilităţi teologice, însă, spre deosebire de catehismul de la Bălgrad, cel de la Târnavia este mai sistematizat şi, ca atare, mai uşor de receptat.

Cartea episcopului rutean, structurată în cinci părţi, tratează teme legate de credinţă, Crez, nădejde, rugăciunea Domnului, dragoste, cele zece porunci.

Sfintele Taine, întrebările care se dezleagă (dreptatea omului creştin.

Purgatoriul etc.) şi multe altele. Nu puteau fi absente, bineînţeles, explicaţiile raportate la Filioque, primatul papal, Purgatoriu, Materia validă pentru Jertfa Euharistică, Forma Euharistiei, Căsătorie ş.a.241

Competenta examinare a textului de la Târnavia se încheie cu concluzia că avem de-a face, ca şi în cazul Pâinii pruncilor, cu o lucrare nu întocmai relevantă pentru identitatea uniţilor români, conţinutul ei reflectând mai degrabă concepţia tridentină despre reforma Bisericii

Catolice. Oricum, rămâne de reţinut, în urma apariţiei acestui catehism, că şi în părţile vestice se declanşase – mai repede şi poate chiar mai ordonat şi mai

eficient decât în Transilvania – acelaşi proces de conştientizare la nivelul preoţilor de rând şi al credincioşilor a metamorfozelor de credinţă consimţite de elitele clericale „greceşti”.

Observăm, la o lectură atentă a pasajelor dedicate scrierii lui Iosif de

Camillis, că ceea ce lasă să se întrevadă Cristian Barta, din nou discret, este acelaşi mesaj pe care l-a insinuat cu fineţe şi în prelungirea consideraţiilor sale referitoare la Pâinea pruncilor, anume că se impune ca istoricii să zăbovească mai mult asupra aspectelor teologice şi doctrinare ale Unirii religioase, deoarece numai aşa fenomenul poate fi surprins în impresionanta sa complexitate. Rareori formulat în mod direct, dar mereu prezent printre rândurile sale, îndemnul dă cel puţin de gândit din perspectiva cercetărilor care vor urma.

Evaluarea teologică şi istorică a Pâinii Pruncilor şi a învăţăturii creştineşti în folosul niamului rusescu din Ţara Ungurească reprezintă pentru specialistul blăjean, cum e şi firesc, doar punctul de plecare al unei investigaţii mai ample privitoare la îndelungatul proces de construcţie a identităţii Bisericii Române Unite cu Roma. Amplul sondaj continuă cu cercetări dedicate lucrărilor Floarea adevărului, redactată în timpul păstoririi lui Petru Pavel Aron242, Despre articuluşurile ceale de price, realizată de Gherontie Cotore şi apărută la Sâmbăta Mare, în 1746243.

Învăţătura creştinească prin întrebări şi răspunsuri pentru procopseala şcolilor, rod din 1755 al muncii călugărilor mănăstirii Sfintei Treimi, care s-a tradus şi tipărit în latină, în 1757, cu titlul Doctrina Christiana, ex probatis authoribus collecta ad usum hujus scholasticae juventutis

Note:

Ibidem, subcapitolul 2, Catehismul lui Iosif de Camillis, p.32 – 35

242 Ibidem, subcapitolul 3, Floarea adevărului, p.35 şi urm.

243 Ibidem, subcapitolul 4, Despre articuluşurile

ceale de price cooptata cum adjecto de Sacra Unione colloquio244, şi, nu în ultimul rând.

Sermo de sacra occidentalem inter et orientalem Ecclesiam unione, o epistolă adresată sătmărenilor de episcopul Michael Manuel Olsavszky în anul 1761245. Pentru că aceste scrieri s-au elaborat la câteva decenii după

Unirea religioasă, ne vedem nevoiţi să renunţăm la a analiza aprecierile de mare interes ale lui Cristian Barta asupra lor. Parcurgându-i atractivele rânduri, nu putem decât să regretăm că prezenta trecere în revistă am iniţiat-o cu hotărârea de a ne limita, din considerente de spaţiu, doar asupra contribuţiilor istoriografice strict referitoare la anii începuturilor transferului confesional românesc.

Din păcate, nici capitolul al treilea al lucrării, intitulat Şcoala

Ardeleană, o regândire a fundamentului teologic al Unirii, nu mai conţine părţi consistente privitoare la prima etapă a catolicizării românilor, deşi aici cercetarea coboară din nou până în secolul al XVII-lea, însă numai în scopul de a palpa rădăcinile doctrinelor janseniste şi galicane, curente de gândire pe care autorul le consideră apte pentru a pune în lumină complexitatea fenomenului iluminist şi valenţele sale teologice246. În acest sens, el „scanează” cu atenţie jansenismul, galicanismul şi febronianismul, insistă asupra ecourilor acestor mişcări spirituale în gândirea Şcolii

Ardelene, face o prezentare generală a iluminismului şi se arată preocupat de relaţia despotism luminat-iosefinism247. În contextul în care expunerea ajunge la Samuil Micu şi pune accent pe concepţiile şi lucrările sale teologice, din raţiuni de detaliere, se revine totuşi la perioada de început a

Unirii religioase şi se dezbate o problematică de asemenea neglijată de istoricii transferului confesional, anume cea a matrimoniului.

Desigur că, în vârtejul marilor evenimente politico-militare şi sociale

— Obsesiv tratate în istoriografie – care au consolidat catolicismul de rit

Note:

244 Ibidem, subcapitolul 5, învăţătura creştinească prin întrebări şi răspunsuri pentru procopseala şcolilor

Ibidem, subcapitolul 6, Epistola către sătmăreni a episcopului Michael Manuel

Olsavszky

246 Ibidem, capitolul III, Şcoala Ardeleană, o regândire a fundamentului teologic al Unirii, subcapitolul 1, Contextul istorico-doctrinar al Unirii

Ibidem, subcapitolul 1, subtitlul 1, Jansenismul, galicanismul şi febronianismul; subcapitolul 2, Ecouri janseniste, galicaniste şi febronianiste în gândirea Şcolii Ardelene (greco-catolice); subcapitolul 3, Iluminismul;

subcapitolul 4, Despotism luminat-iosefinism grec, chestiunea matrimoniului părea una minoră. De altfel, după cum observă teologul blăjean, nici bula Laetentur caeli şi nici actele sinoadelor

Unirii nu făceau vreo precizare asupra acestui subiect. Nici de la Roma, nici de la Viena şi nici măcar prin intermediul lui Kollonich nu s-a încercat să se impună românilor învăţătura despre indisolubilitatea matrimoniului ca o condiţie dogmatică sine qua non a aderării la credinţa romană.

„Latinii” erau conştienţi că atari pretenţii ar fi stârnit periculoase sensibilităţi, deoarece, în secolul al XVII-lea, divorţul se admitea la scară largă în Biserica „toleraţilor”.

Contribuiseră la o asemenea stare de fapt, scrie Cristian Barta, atât tradiţia răsăriteană, cât mai ales intensul proces de calvinizare. Spre exemplu, diploma de confirmare a lui Teofil în fruntea diecezei ortodoxe din Transilvania, emisă de guvernatorul Bánffy în 18 decembrie 1692, specifica faptul că vlădica obţinea doar statutul de episcop ajutător pentru credincioşii de rit grec, iar punctul opt al documentului cu valoare normativă pentru păstorul român admitea separarea soţilor în caz de neînţelegere sau în situaţia lipsei unuia dintre ei timp de

patru sau cinci ani.

Calvinii nu apreciau matrimoniul ca sacrament, instrucţiunea guvernatorului recunoscând doar două taine bisericeşti: Botezul şi Cina

Domnului. Ca urmare, şi la ortodocşi, divorţul se obţinea uşor, acordat fiind de preot, protopop sau episcop în schimbul unei sume de bani.

Practica devenise atât de răspândită la finele evului mediu, încât una dintre acuzele care s-au înaintat la Viena împotriva lui Atanasie Anghel înfiera tocmai obiceiul arhiereului răsăritean de a aproba divorţuri nesusţinute de suficiente motive temeinice248.

După cum ne explică specialistul blăjean, „latinii” nu au forţat reglementarea căsătoriilor şi din considerentul că nu au interpretat actele soboarelor Unirii religioase ca documente imuabile, conducându-se după principiul potrivit căruia aderările ce nu au folosit mărturisirea de credinţă a lui Urban al VIII-lea se socoteau doar prime variante, nu concluzii finale ale unui acord. Convinşi că vor putea îmbunătăţi prevederile transferului confesional, ei au declanşat presiunile în chestiunea matrimoniului ulterior, însă nu la o dată târzie faţă de momentul catolicizării românilor.

În termeni destul de relativi, problema fusese pusă încă din timpul sinodului din 4 – 5 septembrie 1700, când s-a indicat protopopilor să nu facă

„Despărţenii” fără consimţământul Soborului mare, altminteri riscând scăderea din cinstea lor. Canonul redactat cu acest prilej nu condamna divorţul în sine, dar îşi propunea să-l limiteze, ceea ce trimitea deja mai mult înspre spiritul tridentin decât înspre bula Laetentur caeli. Maior susţinea chiar că vlădica, revoltat, a modificat respectiva normă, redând protopopilor dreptul de a acorda divorţul, cu condiţia încunoştinţării sale prealabile. Un alt canon, elaborat cam în aceeaşi perioadă, interzicea preoţilor să cunune credincioşii fugiţi din alte sate sau pe cei aparţinând altor parohii. Era o vreme a dispoziţiilor confuze, care nu evidenţiau vreo fermă implicare a

„latinilor”. Probabil, Baranyi l-a avertizat totuşi pe

Atanasie Anghel în legătură cu exigenţele romano-catolicilor în domeniu, chiar dacă, reaminteşte autorul, indisolubilitatea căsătoriei nu a fost prezentată sub forma unei condiţii fundamentale a Unirii249.

Cert este însă că de-abia la Viena i s-a impus lui Atanasie Anghel mărturisirea de credinţă tridentină, care atrăgea după sine şi ordonarea aspectelor privind matrimoniul. Tot aici, aşa cum bine se ştie, episcopul a fost obligat să accepte controlul teologului şi să promită că nu va aproba divorţuri fără acordul acestei instituţii. Apoi evenimentele s-au precipitat, în instrucţiunea lui Kollonich către supraveghetorul iezuit precizându-se limpede că separările soţilor nu trebuiau admise.

Conform opiniei lui Nilles, continuă teologul blăjean, sinodul din 25

Iunie 1701 i-a oferit deja lui Atanasie Anghel ocazia de a propune celor din subordine mărturisirea de credinţă tridentină. Ipoteza rămâne deocamdată în suspensie, deoarece, potrivit lui Bârlea, se pare că vlădica, bucurându-se de acordul lui Baranyi, a avansat atunci auditoriului doar mărturisirea de credinţă florentină. Prezentând cele două puncte de vedere, autorul optează pentru cel al lui Nilles, socotind cu oarecare temei că acceptarea de către clerul „grec” a clauzelor tridentine la o dată mai apropiată jurământului vienez al episcopului asigură o mai mare coerenţă derulării evenimentelor250.

Trecând peste acestea, sigur e – ne comunică Cristian Barta – că la următorul sinod diecezan, convocat în 1 noiembrie 1701, s-a utilizat mărturisirea de credinţă tridentină. De acum, controlul „latinilor” asupra matrimoniului s-a manifestat pe coordonate mult mai riguroase. Sinodul din 8 iunie 1702, la care a participat şi teologul iezuit Neurautter, a

Note:

8 Ibidem, p.112 – 124

9 Ibidem

10 Ibidem condamnat câţiva preoţi, acuzaţi că au

urmat exemplul calvinilor, aprobând divorţuri. Deşi actele sinodului diecezan din 1703 s-au pierdut, instrucţiunea transmisă de Kollonich soborului releva pretenţii maximale privind căsătoria. Astfel, se specifica în document că în cazul unui bărbat care convieţuieşte cu a doua sau a treia nevastă, în situaţia în care soţiile anterioare se află în viaţă, el să fie constrâns să revină la prima căsnicie.

În pofida faptului că şi actele sinodului din 1711 au dispărut, se poate opina, concluzionează autorul, că pe parcursul primului deceniu al Unirii religioase, „latinii" şi-au sporit permanent interesul în disciplinarea chestiunii matrimoniului. În schimb, nu se ştie dacă, pe parcursul scurtei defecţiuni a lui Atanasie Anghel, printre actele împotriva transferului confesional semnate şi apoi repudiate de el, au existat sau nu înscrisuri referitoare la reconsiderarea divorţului. În 1712 însă, vlădica dădea deja din nou curs aşteptărilor romano-catolice, trimiţând dispoziţii matrimoniale în spirit tridentin clerului şi mirenilor şi condiţionând consimţământul asupra „despărţeniiilor" de judecata soborului251.

Iată deci că, beneficiind de resurse profesionale de nebănuit, Cristian

Barta reestimează cu obiectivitate şi migală în lucrarea sa încă un ingredient încorporat în substanţa aflată la temelia Unirii religioase, cel al matrimoniului, poate nu de importanţă covârşitoare şi nici atât de spectaculos ca şi altele selectate cu predilecţie de istorici ca subiecte ale analizelor lor, dar care îşi face simţită prezenţa deja din primele clipe ale transferului confesional. Capacitatea şi răbdarea de care teologul blăjean a dat dovadă în restaurarea faptului istoric până la cele mai greu de sesizat componente ale sale, ne determină să-l situăm valoric înaintea multor specialişti cu ambiţii sau pretenţii de autori de sinteze.

În fapt, prezentându-ne modul în care s-au iniţiat primele dispute şi s-au adoptat primele măsuri legate de preluarea şabloanelor „latine" ale căsătoriei, specialistul blăjean îşi fundamentează cu acribie larga şi oportuna

examinare consacrată scrierilor lui Samuil Micu despre matrimoniu. De la această tematică, teza sa de doctorat trece apoi la investigarea concepţiilor teologice a lui Gheorghe Şincai şi Petru Maior, la evaluarea traducerilor şi operelor teologice ale lui Dimitrie Caian, la relevarea caracteristicilor epocii şi activităţii lui Sterca-şuluţiu, la sublinierea contribuţiei ierarhilor români la dezbaterile Conciliului Vatican

I (cu accent pe acţiunile lui Ioan Vancea şi Papp Szilágyi) şi la expunerea semnificaţiilor primelor trei concilii provinciale ale Bisericii Române

Unite. Toate aceste subiecte sunt tratate de autor ca etape esenţiale ale maturizării treptate a conştiinţei identitare a greco-catolicilor români, însă aflându-se la distanţă în timp de primii ani ai Unirii religioase, depăşesc interesul schiţei istoriografice de faţă.

Concluziile finale ale lucrării lui Cristian Barta evidenţiază din nou detaşarea, obiectivitatea şi cumpătarea sa. El recunoaşte că nu e în măsură să stabilească intensitatea conştientizării aspectelor dogmatice ale Unirii religioase în trăirile clerului şi credincioşilor „greci” care au optat pentru catolicism în anii 1697 – 1701 (poate însă vreun cercetător, la ora actuală, să cuantifice acest proces de asumare sinceră şi profundă a credinţei? n.n.).

Teologul blăjean se dovedeşte, în schimb, convins că transferul confesional al „toleraţilor” a avut ca model ideatic actul împlinit în timpul Conciliului florentin.

Din păcate, dă de înţeles Cristian Barta, după obţinerea acordului preoţilor români, „latinii” au încercat repede să substituie principiile florentine ale catolicizării cu cele tridentine. Printre primii care şi-au exprimat atari intenţii s-a numărat Kollonich, care a încercat, prin intermediul teologului iezuit, să alinieze cât mai grabnic Biserica Română

Unită la cerinţele dogmatice şi disciplinare ale Conciliului tridentin.

Semnele unei asemenea strategii se conturaseră deja

în catehismul lui Iosif de Camillis din 1696, elaborat pe baza unei argumentaţii dogmatice care îmbina spiritul tridentin cu cel florentin, o linie aprofundată ulterior în următoarele tipărituri despre învăţătura creştină. Ele au devenit şi mai clare în Pâinea pruncilor din 1702, unde Baranyi (o personalitate cu merite deosebite, încă nedesluşite de istoriografia confesională, în realizarea

Unirii religioase) a afirmat simplu şi limpede doctrina tridentină despre indisolubilitatea matrimoniului şi învăţăturile despre primatul papal.

Filioque şi Purgatoriu. Redactată într-un stil moderat, lucrarea sa era concepută ca pentru catolicii de rit latin şi, în consecinţă, nu constituia o încercare de fundamentare teologică a transferului confesional din interiorul Bisericii Române Unite, chiar dacă publicarea ei se bucurase de binecuvântarea lui Atanasie Anghel252.

Ciocnirea dintre normele tridentine şi cele florentine, care s-a produs încă din anii de început ai Unirii religioase, explică autorul, a caracterizat

Note:

1 Ibidem

2 Ibidem, Concluzii, p.289 – 290

dificilul efort de cristalizare a identităţii catolicilor români pe întregul parcurs al veacului al XVIII-lea. Ea a fost prezentă în toate scrierile bisericeşti ale vremii, atingând punctul culminant în Floarea adevărului – o reprezentativă mostră de teologie dogmatică greco-catolică – dar manifestându-se puternic şi în Articuluşurile ceale de price sau în

Doctrina Christiana. Nici sinoadele eparhiale din secolul al XVIII-lea nu au putut evita neînţelegerile provocate de coliziunea principiilor doctrinare tridentine şi florentine, ele întruchipând sugestive mărturii despre decalajul dintre învăţăturile dogmatice tridentine, stabilite prin canoane şi difuzate prin catehisme, şi mentalitatea clerului şi a credincioşilor uniţi, înclinată spre nostalgii florentine de recuperare cât mai consistentă a tradiţiei253.

Dezbaterile pe această temă s-au ridicat la cote

măiestre în lucrările Şcolii
Ardelene, dar, din nefericire, deşi sunt bine punctate de specialistul blăjean, ele nu se încadrează în subiectul studiului nostru.

Cu riscul de a ne repeta, trebuie să remarcăm suflul cu adevărat nou şi puternic cu care Cristian Barta împrospătează istoriografia Unirii religioase, într-un moment al nevoii acute de schimbare. Plasată pe interfaţa dintre istorie şi teologie, într-un spaţiu pretenţios, care revendică aptitudini inter – şi multidisciplinare, teza sa de doctorat compensează numeroasele sincope ale cercetărilor confesionale de până acum şi oferă preţioase sugestii pentru investigaţiile viitoare. Nu ne-au impresionat neapărat apreciabilele-i calităţi de teolog (ele se justifică, în fond, prin traseul formativ pe care l-a parcurs cu succes), ci, în primul rând, tăria şi echilibrul de a nu extrapola nejustificat componente specifice instrumentarului de lucru teologic în sfera sondajului istoric. Se poate afirma cu certitudine, în acest sens, că cele mai vizibile constante ale travaliului său sunt capacitatea de efort, răbdarea, moderaţia şi acribia.

Respectivele valori l-au ajutat să evite consideraţiile şi concluziile hazardate, dar nu în detrimentul complexităţii perspectivei pe care a conturat-o.

Pentru specialistul blăjean, Unirea religioasă nu a reprezentat nici pe departe o epopee, ci mai degrabă un fenomen cu faţete spirituale, socio-politice, culturale şi istorice rezultat din convergenţa a numeroşi factori din cei mai diverşi şi a unor procese extrem de pestriţe. El este conştient că cercetările sale marchează doar un timid pas înainte pe lungul drum al reconstituirii mozaicului de determinări ale transferului confesional românesc. Prin teza sa de doctorat, Cristian Barta şi-a confirmat competenţa de a parcurge acest drum, alături de toţi cei ce consimt şi sunt în stare să se adapteze cerinţelor ştiinţifice actuale.

Ne-a surprins plăcut, de asemenea, varietatea şi seriozitatea surselor documentare şi bibliografice ale

părţilor din lucrare care privesc Unirea religioasă, deoarece la celelalte nu vom face referire. În general, teologul blăjean a apelat la cărţile, studiile şi articolele unor autori laici sau confesionali, autohtoni sau străini, consacraţi prin utilitatea cercetărilor lor de istorie premodernă şi modernă românească: Bunea (citat cu mare frecvenţă), Pâclişanu, Dragomir, Toth-Zoltân, Bârlea, Tăutu, Snagov.

Bernath, Hitchins, Alzaţi, Suttner, Teodor, Păcurariu, Prunduş, Plăianu.

Ghitta etc. Utilizând cu predilecţie o literatură de specialitate apreciată în mediile academice sau confirmată în timp, Cristian Barta face, de fapt, din nou dovada admirabilei prudenţe cu care pătrunde pe tărâmul istoriei. Se adaugă acestei liste, sinteze de calitate ale istoriei Bisericii universale, semnate de autori ca de Clerq, Bressan, Peri, Delaruelle, Labande, Ourliac ş.a., acte şi decrete conciliare (mai ales cele ale Conciliului florentin), scrieri ale unor actori ai Unirii religioase, cum ar fi cele ale lui Iosif de

Camillis şi Baranyi, lucrări ale Şcolii Ardelene (cu precădere ale lui Petru

Maior) şi, desigur, nu putea lipsi din referinţele unei asemenea teze de doctorat intens exploatata operă a lui Nilles. Nu ne mai rămâne, în final, decât să observăm că izvoarele şi bibliografia pe care teologul blăjean le-a valorificat reflectă şi ele un deosebit simţ al măsurii, încă o caracteristică pozitivă ce îndeamnă la lecturarea materialului său.

V.15. Blaga Mihoc

Istoriografia greco-catolică circumscrie şi alte reuşite asupra cărora probabil ar fi fost util să zăbovim mai mult. Ne referim, spre exemplu, la demonstraţia abilă şi extrem de logică prin intermediul căreia lucrarea lui

Blaga Mihoc, intitulată Biserică şi societate în nord-vestul României, contrazice teza – apărată şi astăzi de mulţi istorici – ce susţinea că, în ţinuturile ungureşti, Unirea religioasă s-a împlinit mai devreme decât în

Transilvania. Concluzia la care ajunge profesorul orădean – bineînţeles discutabilă, dar bine argumentată – este aceea că, înainte de anii

1697 – 1701, nu a fost vorba de o Unire în sine, care ar fi trebuit admisă dogmatic de către români şi motivată juridic sau consfinţită contractual, pe baza unor angajamente bilaterale precise, de părţile aflate în dialog. Fără respectarea unei asemenea proceduri, nu se poate vorbi de un transfer confesional oficial, ci doar de primi paşi schiţaţi de câţiva protopopi şi preoţi „greci” înspre credinţa romană, sub influenţa episcopului „latin” de la Oradea şi a celui unit de la Mukacevo254. Este adevărat, continuă autorul, că o parte a „valahilor” acceptase din vechime să se subordoneze religios diecezei romano-catolice bihorene, dar aceasta nu a reprezentat o

Unire reală, aşa după cum nu a însemnat Unire nici supunerea lor, într-o altă epocă, faţă de calvini255. Exprimând acest punct de vedere deosebit de interesant, Blaga Mihoc îşi derulează apoi analiza reintrând în tiparele clasice de abordare a problematicii şi constatând că aderarea românilor la

Biserica Romei se defineşte cu prioritate ca reacţie împotriva persecuţiilor protestante, stimulată desigur de Curte şi de episcopia „latină” din zonă256.

Consideraţii la fel de utile despre începuturile Bisericii

Greco-Catolice, reflectând dorinţa şi capacitatea autorului de a evita perspectivele banale asupra subiectului, se regăsesc şi în volumul său

Religie şi naţionalitate. Aici, reacţiile târzii şi oarecum confuze ale lui

Brâncoveanu faţă de transferul confesional al „toleraţilor” ardeleni ne sunt explicate şi prin prisma raporturilor sale cu imperiul habsburgic. Ca deţinător al titlurilor de „conte al coroanei apostolice ungureşti”, iar mai apoi de „principe al Sfântului Imperiu Roman”, cu drept de consacraţie din partea papei, domnitorul muntean avea datoria unei bune coexistenţe cu catolicismul. De

altfel, el se autointitulase mereu şi pe bună dreptate

„Principe al Sfântului Imperiu Roman Bizantin, conte al Sacrului Palat al

Lateranului, al Curţii apostolice”, or, în Statutul sau „Constituţia”.

respectivului ordin, se specifica limpede că membrii săi erau nevoiţi să depună jurământ de credinţă şi ascultare către Marele Maestru, să apere religia romană şi s-o propage după puterile lor257. Iată doar câteva detalii semnalate cu atenţie de Blaga Mihoc, asupra cărora nici măcar istoricii cei mai profunzi ai Unirii religioase nu au insistat până acum în suficientă măsură. Nu era acesta singurul aspect inedit al expunerii sale, deoarece, în continuare, a definit aderarea „valahilor” ardeleni la Biserica Romei ca punte de legătură directă între Sfântul Scaun şi conducătorii politici şi spirituali ai românilor din spaţiul extracarpatic258, punând din nou problema într-un mod cu totul diferit în raport cu investigaţiile tradiţionale.

Desigur că respectivele sugestii originale ale lui Blaga Mihoc nu urmăresc să răstoarne cu orice preţ realităţi pe care vechiul scris istoric le-a evidenţiat pe calea unor cercetări serioase. Recunoscând că există şi

„Clişee” de neînlăturat, profesorul orădean admitea şi în cartea sa Religie şi naţionalitate că Unirea religioasă a reprezentat soluţia găsită de români, pe de o parte, pentru a neutraliza presiunile calvine, iar pe de altă parte, pentru a pune stavilă „slavonismului distrugător” 259. Preluând inspirat ceea ce este bun din travaliile anterioare şi străduindu-se în permanenţă să dezvolte subiectul pe coordonate noi, Blaga Mihoc are, credem, puterea necesară de a ne oferi pe mai departe surprize istoriografice plăcute şi poate chiar o lucrare aparte dedicată începuturilor Unirii religioase.

Note:

4 Blaga Mihoc, Biserică şi societate în nord-vestul României, Oradea, 2003, studiul Avatariile Unirii (1692 – 1750), p.7 – 98

5 Ibidem

6 Ibidem

7 Idem, Religie şi naţionalitate, Oradea, 1998, studiul Românii şi papalitatea, p.16 – 59.

8 Ibidem

9 Ibidem

PRECIZĂRI FINALE

Se cuvine să recunoaştem că incursiunea noastră în literatura de specialitate consacrată Unirii religioase putea lua în considerare numeroşi alţi autori greco-catolici cu rezultate meritorii în reconstituirea trecutului bisericii româneşti. Ne referim aici la harnicii istorici locali Florian

Porcius, Iulian Marţian, Al. Ciplea, Vasile Bichingean, Ştefan Buzilă.

Nicolae Drăgan, Anton Coşbuc, Iosif Naghiu, Sever Pop, Anton Precup etc., care – grupaţi în majoritate în jurul prestigioasei reviste Arhiva

Someşană şi mobilizaţi de eminentul Virgil Şotropa – au pus în lumină, pe urmele lui Macedon Pop, beneficele consecinţe ale transferului confesional în zona Năsăudului. Ceva din verva lor s-a regăsit, de altfel, şi în lucrările postbelice ale lui Valeriu Şotropa, Teodor Tanco, Ieronim Marţian şi

Onisim Filipoiu, chiar dacă demersurile acestora din urmă au abordat numai tangenţial problematicile confesionale, ţinând cont de restricţiile ideologice impuse de regimul totalitar.

Performanţe similare – pe care de asemenea nu le-am mai subliniat în studiul nostru – în domeniul cercetărilor locale de istorie bisericească au obţinut şi autorii uniţi din vestul Transilvaniei, mai ales cei care au investigat evenimentele religioase din zona Bihorului. Chiar dacă nu au publicat sinteze de anvergura celor semnate de Ioan Ardeleanu sau Iacob

Radu (la care s-a făcut referire în prezenta trecere în revistă), Ştefan

Tăşiedanu, Ştefan Pop, Constantin Pavel şi alţii au pus în lumină cu minuţiozitate şi talent efectele imediate şi de durată ale catolicizării

„Valahilor” din Partium. Spre deosebire de specialiştii năsăudeni, cei orădeni au avut o misiune mai dificilă, deoarece, pe lângă activitatea specifică de exploatare a materialului documentar din regiune, ei au fost nevoiţi să înfrunte, deseori cu armele polemicii, punctele de vedere critice asupra Unirii religioase formulate de un puternic grup de istorici ortodocşi locali.

În spatele panopticului de autori şi lucrări care şi-au câştigat o anume prestanţă istoriografică prin aportul lor substanţial la lămurirea problematicii începuturilor catolicizării românilor se ascund încă energii nebănuite. Există profesionişti de certă calitate, care mai au multe de spus în legătură cu acest subiect. Unii se află la debutul carierei ştiinţifice, alţii se apropie treptat şi competent de respectiva tematică, după ce au dat măsura valorii lor investigând aspecte adiacente istoriei bisericii (istoria culturii, a învăţământului, a cărţii şi a tiparului etc.). Spre exemplu, inspiratele analize consacrate de Iacob Mârza istoriografiei Unirii religioase1 sau pertinentul travaliu al Laurei Stanciu legat de reevaluarea şi completarea surselor documentare ale evenimentelor religioase din perioada 1697 – 17012 pot constitui oricând puncte de pornire pentru elaborarea unor lucrări de anvergură dedicate transferului confesional românesc.

Există însă şi alte rezerve de competenţă ale scrisului istoric unit insuficient fructificate sau în curs de exploatare. Pentru valorificarea lor.

„Motoarele spirituale” ale Facultăţii de Teologie Greco-Catolică din Cluj şi ale departamentelor sale de la Blaj şi Oradea lucrează la turaţie maximă.

Susţin cum nu se poate mai bine această afirmaţie, studiile şi articolele publicate în ultimii ani în periodicele Cultura Creştină (seria nouă), Studia

Universitatis „Babeş-Bolyai”. Seria Theologia Catholica şi Studia

Universitatis „Babeş-Bolyai”. Seria Theologia Graeco-Catholica

Varadiensis. Nu trebuie, desigur, ignorate nici

cercetările publicate de specialiştii români uniţi, teologi sau istorici, în diverse reviste catolice de mare prestigiu de pe continent.

Se poate deci mai mult şi mai bine. După cum ne dovedeşte excelentul volum intitulat 300 de ani de la Unirea Bisericii româneşti din

Transilvania cu Biserica Romei3, există capacitatea de a pune până şi teme tradiţionale – precum lucrările sinoadelor din 1697 şi 1698 sau corespondenţa lui Atanasie Anghel – într-o nouă lumină. Aceeaşi carte reliefează faptul că, din ce în ce mai pregnant, Unirea religioasă a românilor cu Biserica Romei iese din cadrele naţionale, se europenizează

Note:

1 Iacob Mârza, Remus Câmpeanu, Secvenţe istoriografice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni, în Annales Universitatis Apulensis", Seria

„Historica", Alba Iulia, VI/2002, tom. II, p.205 – 218; Iacob Mârza, Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite „de Zenovie Pâclişanu, în vol.

* * *300 de ani de la Unirea Bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica

Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun şi Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca.

2 2000

Laura Stanciu, O contribuţie documentară din secolul al XVIII-lea privitoare la

Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1697 – 1701), în „Annales Universitatis Apulensis", Seria „Historica", VI/2002, tom. II, p.183 – 204. Recent, autoarea a descoperit o nouă variantă a manifestului de

Unire al lui Teofil, aşa încât aşteptăm cu interes apariţia unui studiu dedicat acestei problematici. Coordonat, după cum s-a mai precizat, de profesorii orădeni Gheorghe Gorun şi Ovidiu Horea Pop.

În ochii cercetătorilor şi e privită, în mod firesc, ca parte a unui fenomen politico-religios coerent şi de durată.

Toate acestea ne îndreptăţesc să fim convinşi că foarte curând, în pofida unor reticenţe ce izvorăsc din adâncul socio-istoric al fiinţei noastre etnice şi care nu s-au dizolvat încă, istoriografia greco-catolică din România îşi va regăsi cadenţa normală.

Desigur că un bilanţ istoriografic de dimensiunile celui de faţă, care urmăreşte traseul sinuos, dar în linii generale evolutiv parcurs de scrisul istoric greco-catolic într-un interval de timp de aproape două secole, nu poate avea pretenţia exhaustivităţii. Intenţia majoră care a animat prezentul demers nici nu a fost însă aceea de a accentua partea tehnică a analizei, adică de a inventaria migălos toate investigaţiile referitoare la începuturile

Unirii religioase şi de a întocmi o bibliografie a subiectului, ci a primat interesul de a desluşi cât mai limpede şi mai sintetic direcţiile semnificative de cercetare urmărite de specialiştii în domeniu, precum şi obiectivele majore pe care ei şi le-au propus în travaliile lor. Aceasta deoarece chintesenţa proiectelor şi căutărilor trecutului poate oferi, în fond, cele mai bune sugestii pentru iniţiativele de perspectivă.

Asemeni istoriei, şi istoriografia are o dimensiune existenţială, e un organism aflat în permanentă comunicare cu ambientul în care se manifestă. Respectiva dimensiune este chiar predominantă în cazul istoriografiei greco-catolice, asupra căreia mediul deseori ostil şi excesiv de politizat şi-a pus o amprentă mult mai pregnantă. Scrisul istoric unit a trăit şi a respirat ori într-un climat de angoasă şi suspiciune, ori în aerul rece al exilului şi, tocmai pentru că momentele de răgaz şi echilibru au fost atât de puţine, el a înregistrat o anume nervozitate – reflectată de mari oscilaţii valorice – şi a consemnat puncte de vedere excesiv de variate, de la cele absurde sau banale, până la perspective admirabile prin luciditatea şi competenţa pe care o exprimau.

Exagerata diversitate calitativă a contribuţiilor impunea fără îndoială o minimă decantare istoriografică. Ne-am încumetat să dăm contur unei iniţiative de acest

gen cu atât mai mult cu cât anul în curs marchează două momente jubiliare de o semnificaţie aparte pentru uniţii din România: 150

de ani de la înfiinţarea Mitropoliei Blajului şi tot 150 de ani de la întemeierea Episcopiei de Gherla. Nu se putea un prilej mai bun de introspecţie şi meditaţie istoriografică, de reconsiderare a cercetărilor trecute şi de „palpare” a itinerarelor viitoare.

După mai mult de un deceniu de exprimare liberă, perioadă în care, pe de o parte, s-au atins anumite performanţe, dar pe de altă parte, s-au descărcat şi frustrări şi s-au manifestat şi tendinţe revanşarde sau atitudini exaltate, scrisul istoric greco-catolic e de abia acum cu adevărat în faţa unui nou început. După cum reiese şi din modesta noastră prezentare, el dispune însă de toate resursele necesare pentru a nu dezamăgi şi pentru a se alinia în întregime normelor actuale ale istoriografiei europene. În acest scop, este nevoie pe mai departe doar de tinereţe spirituală, de onestitate ştiinţifică şi de puterea de a depăşi tradiţionalismul şi prejudecăţile.

Deoarece, de fapt, toate aceste premise sunt deja întrunite, nădăjduim că în curând va fi nevoie de un nou bilanţ istoriografic.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Albu, Corneliu, Alesandru Papiu Ilarian. Viaţa şi activitatea sa, Bucureşti.

1977

2. Archivu pentru filologia şi istoria, [redactor Timotei Cipariu], Blaj, nr. 1 – 40.

1867 – 1872

3. Ardeleanu, Ioan, Istori a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari, vol. I – Scurtă privire asupra faseloru credinţiei creştine la Romani de la creştinarea loru până la începutulu seclului XVIII, Gherla, 1883; vol. II – Istori a Romaniloru dein Diecesea Oradei-Mari înainte şi după propagarea

Calvinismului până la anulu 1805, Blaj, 1888

4. Bariţ, George, Biserica românească în luptă cu

reformaţiunea, în
„Transilvania”, Braşov, VIII/1875 şi IX/1876
5. Idem, Confesiunile religioase în politică şi în viaţa naţională, în „Gazeta
Transilvaniei”, Braşov, XXXV/1872, nr. 32 – 36
6. Idem, Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani din urmă.
Ediţia a II-a, vol. I, Braşov, 1993
7. Idem, Scrieri social-politice. Studiu şi antologie, [editori Victor Cheresteşiu.
Camil Mureşan şi George Em. Marica], Bucureşti, 1962
8. Idem, Studii şi articole, [editor Ioan Lupaş], Sibiu, 1912
9. Barta, Cristian, Episcopii Bisericii Unite cu Roma, Greco-Catolică, slujitori ai credinţei apostolice, [teză de doctorat în manuscris], Bucureşti, 2002
10. Bălan, Ioan, Fontes juris canonici ecclesiae rumenae, Roma, 1932
11. Bănescu, N., Mihăilescu V., Ioan Maiorescu. Scriere comemorativă cu prilejul centenarului naşterii lui 1811 – 1911, Bucureşti, 1912
12. Bărbat, Vasile, L’institution de l’office du „theologien” dans l’Église
Roumaine Unie, în „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, XXIX/1963, fasc. I, p.155 – 200
13. Bărnuţiu, Simion, Discursul din 2/14 mai despre relaţiile Românilor cu
Ungurii şi despre libertatea naţională, în Alexandru Papiu-Ilarian, Istori a
Româniloru din Daci a Superioare, vol. II, Viena, 1852, p.307 – 363
14. Idem, Săborul cel mare al Episcopiei Făgăraşului, în vol. lui Ioan Chindriş.
Simion Bărnuţiu. Suveranitate naţională şi integrare europeană.
Cluj-Napoca, 1998, p.62 – 68
15. Bârlea, Octavian, Aromânii şi Unirea,

[comunicare prezentată la congresul aromânilor întrunit la Freiburg, în 26 august 1988], în Perspective”.
München, XI/1988, nr. 41/iulie-septembrie 1988, p. 1-12
16. Idem, Biserica Română Unită şi ecumenismul corifeilor Renaşterii culturale, în „Perspective”, München, VI/1983, nr. 3 – 4 (19 – 20) /ianuarie-iulie 1983, p.1 – 236
17. Idem, Conversaţiile ecumenice ortodoxo-catolice, în „Perspective”.
München, XI/1988, nr. 41/iulie-septembrie 1988, p.13 – 29
18. Idem, Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj, în
Perspective”, München, X/1987, nr. 37 – 38, p.5 – 12
19. Idem, România şi românii, Los Angeles, 1977
20. Idem, Unirea românilor (1697 – 1701), în „Îndreptar”, München, XIII/1990, nr. 49 – 50/iulie-decembrie 1990
21. Biblia de la Blaj-1795, Ediţie Jubiliară, Roma, 2000
22. * * Biserica Română Unită. Două sutecincizeci de ani de istorie.
[coordonator Aloisiu L. Tăutu], Madrid, 1952
23. Blamarea Vaticanului şi viitorul ortodoxismului. Cronică, în „Cultura
Creştină”, Blaj, I/1911, nr. 8, p.266 – 267
24. Bogdan-Duică, Gheorghe, Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu, Bucureşti.
1924
25. Bota, Ioan M., Istoria bisericii universale şi a bisericii româneşti.
Cluj-Napoca, 1994
26. Idem, Lângă, Tertulian, Fiinţa şi rolul Bisericii Române Unite cu Roma.
Greco-Catolică, în viaţa poporului român, Cluj-Napoca, 1993
27. Botezan, Ioana, Matei, Alexandru, Arhiva personală Timotei Cipariu.

București, 1982

28. Brânzeu, Nicolae, Unirea cu Roma și emanciparea Românilor din Ardeal și
Banat de sub ierarhia sârbească, în „Cultura Creștină”, Blaj, XVI/1936, nr. 5, p.264 – 267

29. Bunea, Augustin, Cestiuni din dreptulu și istoria Bisericii Românesci Unite.
Blaj, 1893

30. Idem, Vechile episcopii românesci a Vadului, Geoagiului, Silvașului și
Belgradului, Blaj, 1902

31. Călușer, Iudita, Episcopia Greco-Catolică de Oradea. Contribuții monografice, Oradea, 2000

32. Câmpeanu, Remus, Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea.
Cluj-Napoca, 2000

33. Idem, Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea.
Cluj-Napoca, 1999

34. Chendi, Ilarie, Catedra de limba română, în „Tribuna”, Arad, nr. 10/1910

35. Chindriș, Ioan, Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene.
Cluj-Napoca, 2000

36. Idem, Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională și integrare europeană.
Cluj-Napoca, 1998

37. * * Church and Society în Central and Eastern Europe, [editori Maria
Crăciun și Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1998

38. Cipariu, Timotei, Acte și fragmente latine romanesci. Pentru istori a beserecei romane mai alesu unite, Blaj, 1855

39. Idem, Corespondență primită, [editori Liviu Botezan, Ioana Botezan și Ileana
Cuibus], București, 1992

40. Idem, Jurnal, [editor Maria Protase], Cluj-Napoca, 1972

41. * * * Cultură şi societate în epoca modernă, [coordonatori Nicolae Bocşan.
Nicolae Edroiu şi Aurel Răduţiu], Cluj-Napoca, 1990
42. Densuşianu, Nicolae, Dacia preistorica, Bucureşti, 1913
43. Idem, Independenţa bisericească a Mitropoliei Române de Alba Iulia.
Braşov, 1893
44. * * * Ethnicity and Religion în Central and Eastern Europe, [editori Maria
Crăciun şi Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1995
45. Freyberger, Andreas, Historica relatio unionis Valachicae cum Romană
Ecclesia (Relatare istorică despre unirea bisericii româneşti cu Biserica
Romei), [ediţie princeps, pregătită după manuscris de Ioan Chindriş].
Cluj-Napoca, 1996
46. * * George Bariţ şi contemporanii săi, vol. I, [editori Ştefan Pascu, Iosif
Pervain, Ioan Chindriş şi Titus Moraru; coordonatori Ştefan Pascu şi Iosif
Pervain], Bucureşti, 1973
47. Georgescu, Ioan, Istoria Bisericii creştine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericii Româneşti Unite cu Roma, Blaj, 1921
48. Ghitta, Ovidiu, Catolicismul şi românii din dioceza de Mukacevo (sfârşitul secolului XVII-începutul secolului XVIII), [teză de doctorat în manuscris].
Cluj-Napoca, 1998
49. Idem, Naşterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existenţă (1667 – 1761), Cluj-Napoca, 2001
50. Goga, Octavian, însemnările unui trecător, Arad, 1911
51. Gorun, Gheorghe, Biserica românească şi societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice româneşti, Oradea, 2002

52. Grama, Alexandru, Instituţiunile calvinesci în Biserica Românească din
Ardelu, Blaj, 1895
53. Idem, Istori a Basericei Romanesci Unite cu Rom a de la începutulu creştinismului pana în dilele noastre, Blaj, 1884
54. Gudea, Nicolae, Biserica Română Unită. 300 de ani (1697 – 1997).
Cluj-Napoca, 1994
55. * * * Identitate şi alteritate. Studii de imagologie, vol. II, [coordonatori Nicolae
Bocşan, Sorin Mitu şi Toader Nicoară], Cluj-Napoca, 1998
56. Kese, Katalin, Cultură şi filologie. Istoricul catedrei de filologie română din
Budapesta, în „Tribuna", Cluj-Napoca, 17/1995
57. Lapedatu, Alexandru, Activitatea istorică a lui Nicolae Densuşianu
(1846 – 1911), Bucureşti, 1912
58. Laurian, August Treboniu, Coup d'oeil sur l'histoire des Roumains.
Bucureşti, 1846
59. Idem, Documente istorice despre starea politică şi religioasă a Româniloru din Transilvania, în Magazinu istoriku pentru Dacia", tom III, [sub redacţia lui A.T. Laurian şi N. Bălcescu], Bucureşti, 1846
60. Idem, Documente istorice despre starea politică şi ieratică a Româniloru din
Transilvania, Viena, 1850
61. Idem, Istoria Româniloru, Ediţia I, Iaşi, 1853
62. Idem, Istoria Româniloru din timpurile cele mai vechie până în zilele noastre.
Distribuită în trei părţi şi precessă de Geografia modernă a Daciei, ca studiu preliminariu la Istoria Româniloru din Dacia, Ediţia a IV-a.
Bucureşti, 1873
63. Lupaş, Ioan, Cronicari şi istorici români din Transilvania, Ediţia a II-a.

[Craiova], 1941
64. Idem, Nicolae Popea şi Ioan Micu-Moldovanu, [Discurs rostit la 8 iunie 1920
În şedinţă solemnă de Ioan Lupaş cu răspuns de Nicolae Iorga], în colecţia
Academia Română. Discursuri de recepţiune”, vol. XLVIII, Bucureşti, 1920, passim
65. Manciulea, Ştefan, Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog şi românii, Blaj, 1942
66. Idem, Graniţa de Apus a românilor din vechea Ungarie, Vălenii de Munte.
1939
67. Idem, Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice, Blaj, 1939
68. Marica, George Em., Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea, vol. III – George Bariţiu-istoric, Cluj-Napoca, 1980
69. Mălinaş, Ioan Marin, Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist.
Oradea-Viena, 1997
70. Mârza, Iacob, Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite” de
Zenovie Pâclişanu, în vol. * * *300 de ani de la Unirea bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun şi
Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000, p.297 – 306
71. Idem, Câmpeanu, Remus, Secvenţe istoriografice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni, în „Annales Universitatis Apulensis. Historica”, Alba
Iulia, VI/2002, tom. II, p.205 – 218
72. Micu-Moldovan, Ioan, Acte sinodali ale Basericei Romane de Alb a Iulia şi
Fagarasiu, vol. I, Blaj, 1869; vol. II, Blaj, 1872
73. Idem, Recenzie la lucrarea lui Nicolae Popea, Vechia Metropolia Ortodosa a
Transilvaniei, în „Archivu pentru filologia şi istoria”, Blaj, nr. 35/25 mai
1870, p.700 – 702; nr. 37/20 august 1870, p.739 –

744; nr. 38/15 septembrie
1870, p.758 – 759; nr. 39/20 octombrie 1872, p.780 – 783 şi nr. 40/25 noiembrie
1872, p.791 – 796
74. Idem, Spicuire în istoria bisericească a românilor. Răspuns la contracritica domnului Nicolae Popea, Blaj, 1873
75. Migia, Ariton, Un vechi document referitor la originea episcopului
Athanasie Anghel, în „Cultura Creştină”, Blaj, IV/1914, nr. 19 – 20, p.517 – 520
76. Mihoc, Blaga, Biserică şi societate în nord-vestul României, Oradea, 2003
77. Idem, Religie şi naţionalitate, Oradea, 1998
78. Idem, Românii şi papalitatea (de la origini până la cel de-al doilea război mondial), [prelegere în manuscris], Oradea, 2002
79. Miron, Greta, Ioan Lupaş – istoric al unirii religioase, în „Studia
Universitatis «Babeş-Bolyai»”, Seria, Historia”, Cluj-Napoca.
XXXVI/1991, nr. 1 – 2, p.101 – 109
80. Idem, Silviu Dragomir – istoric al unirii religioase, în „Revista istorică”.
Bucureşti, III/1992, nr. 5 – 6, p.599 – 604
81. Idem, Unirea religioasă în istoriografia românească. I (Şcoala Ardeleană), în „Studia Universitatis «Babeş-Bolyai»”, Seria „Historia”, Cluj-Napoca.
XXXVIII/1993, nr. 1 – 2, p.187 – 196
82. Idem, Unirea religioasă şi românii din Transilvania. Evoluţia instituţională, religioasă şi culturală. 1697 – 1780, [teză de doctorat în manuscris].
Cluj-Napoca, 1998
83. Moisin, Anton, O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea
Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, Sibiu, 1996
84. Neamţu, Gelu, Alexandru Roman, marele fiu al

Bihorului (1826 – 1897).
Oradea, 1995
85. Pall, Francisc, Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745 – 1768, vol. I-III.
Cluj-Napoca, 1997
86. Papiu Ilarian, Alexandru, Antologie, [editor Corneliu Albu], Bucureşti, 1981
87. Idem, Istori a Româniloru din Daci a Superioare, Ediţia a II-a, vol. I-II.
Viena, 1852
88. Idem, Tezauru de monumente istorice pentru România. Atâtu din vechi tipărite câtu şi manuscripte cea mai mare parte străine, adunate şi publicate cu prefaţiuni şi note illustrate, vol. I, Bucureşti, 1862; vol. II, Bucureşti, 1863
şi vol. III, Bucureşti, 1864
89. Idem, Uniţii, în „Gazeta Transilvaniei”, Braşov, XIV/1861, nr. 67, p.286;
nr. 68, p.290; nr. 69, p.294 şi nr. 70, p.298
90. Pâclişanu, Zenovie, Cum ar trebui scrisă istoria unirii? în „Cultura
Creştină”, Blaj, V/1915, nr. 9, p.271 – 274
91. Idem, Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniţi (1700 – 1773), în „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria III, tom. I, mem.3, Bucureşti, 1923
92. Idem, Istoria Bisericii Române Unite, Ediţia a II-a, partea I – 1697 – 1751, în
„Perspective”, München, XVII/1994, nr. 65 – 68
93. Pop, Ştefan, Din istoria bisericească a Bihorului, în „Cultura Creştină”, Blaj.
III/1913, nr. 12, p.363 – 369
94. Idem, Din trecutul bisericii române bihorene, în „Revista Teologică”, Sibiu.
I/1907, nr. 4 – 6 şi 9 – 11
95. Idem, în jurul hirotonirii a doua a lui Atanasie Anghel, în „Cultura Creştină”.
Blaj, III/1913, nr. 15, p.458 – 466

96. Idem, Trei episcopi vechi ai Orăzii Mari, în „Revista Teologică”, Sibiu.
IX/1915, nr. 9 – 12
97. Popa, Eugen, Legea strămoşească şi Unirea cu Roma, Cluj-Napoca, 1992
98. Popea, Nicolae, Contracritică, Sibiu, 1873
99. Idem, Vechia Metropolia Ortodosa a Transilvaniei. Suprimerea şi restaurarea ei, Sibiu, 1870
100. Popescu Teiuşan, Ilie, Netea, Vasile, August Treboniu Laurian. Viaţa şi activitatea sa, Bucureşti, 1970
101. Prunduş, S.A., Plăianu, C., Cucerzan, E.S., Denaturări grave privind istoria
Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, 1993
102. Prunduş, S.A., Plăianu, C., Catolicism şi ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, 1993
103. Radu, Iacob, Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înfiinţarea aceleia 1777 – 1927, Oradea, 1930
104. Idem, Răspuns şi apărare, Oradea, 1927
105. * * * Relaţii interetnice în zona de conflict româno-maghiară-ucraineană din secolul al XVIII-lea până în prezent, [editori Hans Gehl şi Viorel Ciubotă].
Satu Mare, 1999
106. * * * Relaţii româno-ucrainiene, istorie şi contemporaneitate, [coordonatori
Viorel Ciubotă şi Vasile Marina], Satu Mare, 1999
107. Siegescu, Iosif, A magyarorszâgi romänok Szent Unioja, Budapesta, 1896
108. Sigmirean, Cornel, Istoria formării intelectualităţii româneşti din
Transilvania şi Banat în epoca modernă, Cluj-Napoca, 2000
109. Someşan, Maria, începuturile Bisericii Române Unite cu Roma, Bucureşti.
1999
110. * * * Spiritualitate transilvană şi istorie europeană, [editori Iacob Mârza şi

Ana Dumitran], Alba Iulia, 1999
112.
111. Stanciu, Laura, O contribuţie documentară din secolul al XVIII-lea privitoare la Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei
(1697 – 1701), în „Annales Universitatis Apulensis”, Seria „Historica”, Alba
Iulia, VI/2002, tom. II, p.183 – 204
* * * Studii de istorie a Transilvaniei, [coordonatori Sorin Mitu şi Florin
Gogâltan], Cluj-Napoca, 1994
113.
* * Şematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane
Greco-Catolice Române de Alba Iulia şi Făgăraş pre anul Domnului 1900
de la Sânta Unire 200, [coordonator Augustin Bunea], Blaj, 1900
114. Ştirban, Codruţa Maria, Ştirban, Marcel, Din istoria Bisericii Române Unite
(1945 – 1989), Satu Mare, 2000
115. Ştirban, Marcel, Spiritualitatea greco-catolică. De la 1700 la 1918.
Conferinţe, comunicări, articole, [lucrare în manuscris]
116. Tăutu, Aloisie L., Adevărul maltratat, în „Curierul Creştin”, Buenos Ayres.
III/1953, nr. 1, p.5 – 25
117. Idem, Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699), în
„Cultura Creştină”, Blaj, XVI/1936, nr. 10, p.601 – 605
118. Idem, Opere, vol. I – Istorice, în „Bună Vestire”, Roma, XIV/1975, nr. 1;
vol. II, tom. I, în Bună Vestire”, Roma, XIV/1975, nr. 2
119. Idem, Unirea calumniată, în „Suflet Românesc”, Roma, 1950, nr. 3 – 4, p.138 – 153
120. Idem, Uniri cu Roma în cursul istoriei

româneşti, în „Bună Vestire”, Roma.
VII/1968, nr. 4, p.5 – 37
121. * * *300 de ani de la Unirea Bisericii româneşti din Transilvania cu Biserica
Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun şi Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca.
2000
122. * * Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social, [coordonatori
Sorin Mitu şi Florin Mitu], Oradea – Cluj-Napoca, 1996
Achim, 326
Ăcs, 326
Adrian (cetate), 329
Agria, 311, 312, 313, 340
Aiud, 265, 281
Alămor, 58
Alba, 20, 30, 46, 48, 50, 58, 59.
62, 65, 67, 68, 71, 74, 76, 79.
80, 81, 82, 83, 89, 90, 97, 98.
99, 100, 101, 102, 103, 104.
110, 127, 128, 132, 133, 134.
139, 141, 160, 165, 171, 187.
194, 201, 202, 203, 205, 208.
212, 225, 240, 241, 245, 259.
265, 268, 270, 273, 276, 277.
278, 282, 284, 287, 288, 300.
313, 389, 394, 396, 398
Alba-Făgăraş (Alba Iulia-Făgăraş), episcopie, 241, 242, 287
Alba Iulia, 30, 46, 48, 50, 58, 59.
62, 65, 67, 68, 71, 74, 76, 79.
80, 81, 82, 83, 89, 90, 97, 98.
99, 100, 101, 102, 103, 104.
110, 128, 132, 134, 139, 160.
171, 212, 240, 241, 245, 259.
265, 273, 276, 277, 278, 282.
284, 287, 288, 300, 313, 389.

394, 396, 398
Albania, 244, 319
Albu, 28, 30, 286, 392, 396
Alexici, 136
Altera, 288
Alzaţi, 298, 325, 344, 385
Ammann, 325
Amzăr, 186
Analele Academiei Române.
Memoriile Secţiei Istorice, 154
Anglia, 17
Annales Universitatis Apulensis.
Seria Historica, 389, 396, 398
Anuarul Institutului de Cercetări
Socio-Umane Târgu Mureş.
288, 301
Anuarul Institutului de Istorie şi
Arheologie Cluj, 299
Anuichi, 325
Apari, 30, 42, 49, 57, 59, 111
Apari I, 20, 42, 43, 48, 49, 54.
102, 103, 104, 105, 106, 266.
Apoi, 107, 144, 293
Apoi, Petru, 76
Apoi, Ştefan, 62, 64, 69, 71, 75.
Apponyi, 155
Apulum, 245
Apuseni, 335
Arad, 54, 122, 136, 175, 327, 362.
393, 394
Ardeal, 5, 19, 21, 22, 24, 32, 35.
37, 41, 45, 46, 47, 49, 50, 51.
53, 54, 57, 58, 60, 61, 62, 65.
72, 73, 77, 81, 82, 84, 87, 89.
90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100.
103, 104, 105, 106, 107, 109.
112, 117, 118, 119, 124, 127.
129, 131, 133, 134, 137, 141.

151, 152, 155, 159, 165, 167.
168, 170, 171, 173, 174, 175.
177, 188, 193, 197, 198, 199.
200, 205, 206, 213, 216, 218.
220, 225, 226, 229, 234, 239.
240, 251, 253, 254, 255, 256.
257, 258, 259, 260, 265, 268.
269, 271, 273, 274, 277, 280.
282, 288, 289, 291, 308, 310.
313, 314, 315, 316, 317, 319.
322, 325, 326, 329, 340, 341.
345, 361, 368, 374, 376, 393
Ardeleanu, 121, 122, 162, 163.
164, 325, 353, 361, 363, 388.
Argeş, 94
Arhiva pentru filologie şi istorie.
45, 54, 56, 95, 96, 97, 103, 105.
107, 110, 111, 112, 113
Aron, 91, 92, 166, 378
Asăneşti, 37
Astra, 111
Atanasie, 5, 22, 23, 24, 25, 30, 32.
40, 53, 59, 63, 65, 66, 67, 69.
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77.
79, 81, 82, 83, 87, 90, 92, 94.
95, 97, 98, 116, 117, 118, 124.
128, 131, 134, 139, 141, 142.
143, 144, 145, 146, 148, 151.
152, 163, 165, 166, 169, 170.
171, 172, 175, 188, 193, 194.
197, 198, 199, 200, 201, 202.
203, 204, 205, 207, 208, 209.
210, 211, 212, 213, 214, 215.
220, 222, 225, 227, 228, 229.
241, 242, 246.
254, 255, 256.
261, 264, 269.
277, 278, 279.

283, 288, 291.
296, 297, 323.
361, 366, 373.
381, 382, 384.
233, 238, 240.
249, 251, 253.
257, 259, 260.
273, 274, 276.
280, 281, 282.
293, 294, 295.
339, 340, 344.
375, 376, 380.
390, 397
Athos, 97, 99, 322
Austria, 203, 206, 208, 246, 284
Azais, 325
Bacinsky, 241
Balla, 282
Balogh, 342
Balş, 28
Banat, 46, 55, 135, 166, 173, 174.
225, 232, 266, 393, 397
Bánffy, 62, 63, 368, 380
Banyanin (Beniamin), 180, 181.
Bar, 79, 298, 363
Baran, 326
Baranyi, 21, 23, 62, 63, 64, 65, 66.
67, 69, 74, 76, 82, 139, 140.
143, 152, 172, 201, 202, 203.
205, 255, 269, 270, 271, 272.
273, 280, 284, 376, 377, 381.
383, 385
Barbu, 298, 363
Baresai, 48, 59, 101
Baresai, Acaţiu, 48, 101, 104, 266
Bariţ, 7, 15, 18, 41, 42, 43, 44, 45.
47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54.
55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63.

64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71.
72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80.
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88.
91, 92, 108, 109, 111, 146, 162.
217, 286, 298, 363, 392, 394
Bârsony, 342
Barta, 364, 365, 366, 367, 368.
369, 371, 373, 374, 375, 376.
377, 378, 379, 380, 382, 383.
384, 385, 392
Bartenstein, 237
Basilovits, 325
Basta, 47, 99
Báthory, 103, 264
Báthory, Cristofor, 19, 99
Báthory, Gabriel, 47, 58, 99, 100.
Báthory, Sigismund, 46, 99
Báthory, Ştefan, 19, 99, 306
Báthory, Zsofia, 313
Bălan, 178, 179, 392
Bălcescu, 16, 40, 112, 395
Bălgrad, 148, 200, 217, 266, 269.
282, 344, 373, 375, 378
Bănescu, 15, 392
Bărăbanţ, 376
Bărbat, 197, 198, 199, 200, 201.
202, 203, 204, 206, 207, 208.
209, 210, 211, 212, 213, 215.
216, 217, 298, 392
Bărnuţiu, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.
14, 15, 16, 17, 25, 26, 44, 51.
79, 129, 392, 393, 394
Bârlea, 130, 168, 169, 190, 191.
192, 193, 194, 195, 196, 197.
223, 298, 344, 365, 381, 385.
Bârsa, 187
Beiuş, 47, 58, 121, 150, 154, 327.
352, 354, 362

Bela IV, 37
Belgia, 157
Beliu, 327
Bellarmin, 310
Bellusi, 74, 187, 202
Belorusia, 224
Benezedi, 325
Benko, 87, 90, 99
Benkovics, 122, 162, 163, 335.
336, 355, 359, 361
Bereg, 239, 315
Berenger, 298, 325
Berlin, 28
Bernath, 298, 325, 342, 363, 385
Bethlen, 63, 65, 72, 95, 100, 103.
107, 141, 281, 286, 311
Bethlen, Farkas, 45
Bethlen, Gabriel, 19, 47, 58, 100.
103, 265, 311
Bethlen, Ioan, 42
Bethlen, Nicolae, 42, 279
Bethlen, Samuel, 76
Bianu, 217
Bichingean, 388
Bihor, 163, 166, 172, 177, 322.
323, 327, 328, 335, 340, 351.
352, 353, 355, 358, 359, 361.
Biserica Ortodoxă Română, 54.
Bistriţa, 100, 101, 102, 285
Bitay, 217
Bixad, 322
Bizanţ, 233, 236, 242, 243, 304.
Bizanezy, 323
Blaga, 298, 386, 387, 396
Blaj, 7, 9, 12, 15, 20, 26, 27, 30.
34, 39, 41, 54, 61, 88, 89, 93.
96, 111, 112, 115, 122, 123.
130, 133, 134, 148, 151, 167.

168, 173, 174, 175, 176, 178.
193, 212, 225, 253, 254, 258.
261, 352, 364, 389, 392, 393.
394, 395, 396, 397, 398
Bob, 91, 92, 168, 190, 253, 254.
Bocşan, 300, 365, 394, 395
Bod, 45, 54, 57, 60, 61, 62, 63, 71.
73, 75, 79, 80, 86, 92, 96, 99.
104, 105, 106
Boemia, 206, 255, 302
Boer, 76
Bogdan-Duică, 14, 189, 393
Borcea, 326, 363
Bornemissza, 84
Borovszky, 325, 363
Bota, 220, 344, 393
Botezan, Ioana, 87, 89, 96, 393.
Botezan, Liviu, 96, 394
Botlik, 326
Boutant, 325
Boysak, 326
Brâncoveanu, 20, 24, 59, 62, 65.
68, 72, 79, 82, 96, 101, 106.
119, 141, 152, 174, 187, 188.
197, 200, 201, 211, 281, 386
Brancovici, 20, 21, 31, 38, 48, 49.
50, 58, 64, 77, 87, 92, 94, 106.
Brandenburg, Ecaterina de 100
Braşov, 19, 24, 35, 45, 53, 79, 80.
82, 88, 89, 91, 126, 128, 144.
152, 174, 187, 280, 392, 394.
Brătianu, 301
Bressan, 385
Brest (Brest-Litovsk), 220, 239.
251, 268, 289, 307, 310, 312.
Breznay, 147
Brânzeu, 172, 173, 174, 393
Brukenthal, 102, 279

Brzensky, 255
Bucureşti, 14, 15, 16, 17, 18, 20.
22, 28, 30, 35, 40, 44, 54, 62.
65, 66, 68, 73, 87, 88, 94, 96.
111, 126, 127, 128, 134, 151.
152, 153, 154, 155, 168, 170.
175, 201, 244, 251, 260, 267.
273, 288, 291, 329, 351, 365.
392, 393, 394, 395, 396, 397.
Bud, 325
Buda, 91, 93, 268, 304, 328
Budai, 50, 59, 60, 61, 77, 92, 105.
Budai-Deleanu, 229
Budapesta, 83, 111, 128, 135, 136.
137, 244, 395, 397
Buenos Ayres, 186, 398
Buitul, 265, 284
Buletinul Societăţii Regale
Române de Geografie, 154
Bulgaria, 285
Bună Vestire, 168, 169, 182, 398
Bunea, 129, 130, 131, 132, 133.
134, 145, 146, 152, 162, 183.
184, 185, 187, 215, 217, 220.
243, 245, 258, 279, 286, 298.
325, 365, 369, 385, 393, 398
Bunyitay, 121, 162, 342, 363
Buzău, 94
Buzilă, 388
Caian, 383
Caietele David Prodan, 328
Calinic, 82, 152, 188, 282
Calvin, 138
Canisius, 269, 284
Canta, 268
Cantacuzino, Şerban, 20, 50
Cantacuzino, Ştefan, 102
Caraffa, 98, 103, 104, 316, 355

Caransebeş, 54, 55, 266
Carei, 181, 337
Karlowitz (Karlovitz, Karlowitz).
68, 76, 191, 293
Carol VI, 102, 206, 207
Carol cel Mare, 236
Caroli, 322
Carpaţi, 42, 89
Cartojan, 286
Casa de Austria, 246
Casa de Habsburg, 139, 233, 236.
Căluşer, 350, 351, 353, 355, 356.
357, 358, 359, 360, 361, 362.
363, 393
Câmpean, 282
Câmpeanu, 286, 365, 389, 393.
Câmpia, 28
Câmpulung, 94
Cârja, 365
Celea, 155
Cerneca Hora, 316, 318
Cetatea Bihariei, 327, 328
Chaline, 298
Chaunu, 325
Cheia, 102
Chendi, 136, 393
Cheresteşiu, 44, 392
Chindriş, 7, 15, 252, 253, 254, 255.
256, 257, 258, 259, 260, 261.
262, 365, 392, 394
Chioar, 48, 58, 59, 322
Chios, 319
Chrysant (Hrysant), 191
Cincu Mare, 102
Ciocan, 135
Ciorogariu, 154, 155, 156, 158.
159, 160, 161
Cipariu, 27, 28, 29, 45, 54, 57, 60.

71, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92.
93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103.
104, 105, 106, 107, 108, 109.
110, 111, 112, 146, 162, 175.
217, 286, 298, 392, 393, 394
Ciplea, 388
Ciubotă, 300, 301, 397
Ciugud, 65, 148
Ciuruia, 282
Clement VIII, 37
Clement XI, 360
Cloşca, 40
Cluj, 15, 16, 27, 47, 54, 74, 82, 92.
94, 98, 99, 100, 101, 167, 175.
221, 225, 244, 252, 265, 268.
285, 288, 301, 326, 327, 389
Cluj-Napoca, 7, 43, 88, 135, 173.
219, 220, 221, 222, 246, 254.
286, 287, 288, 289, 299, 300.
301, 302, 328, 329, 389, 392.
393, 394, 395, 396, 397, 398
Colloquia, 287, 300
Concordia, 89
Congar, 325
Congregaţia de Propaganda Fide.
121, 213, 217, 269, 271, 285.
290, 297
Constantinopol, 20, 82, 183, 234.
235, 282, 304, 307
Constanţa, 150, 220
Coresi, 97, 264
Corvin, 91
Costin, 107
Coşbuc, 388
Cotore, 261, 379
Crasna, 289, 322, 358
Crăciun, 288, 300, 301, 394
Crisia, 327, 328, 329, 351, 352

Cristofor (Hristofor), 19, 99, 361
Crişan (Crişianu), 189, 274, 286.
Crişuri, 266
Croaţia-Slovenia (Slavonia), 310.
315, 317
Csâky, episcop, 361, 362
Csâky, Ştefan, 99
Cserei, 42, 79, 81, 86, 92, 94, 107.
173, 286
Csernâk, 363
Cucerzan, 219, 397
Cuibus, 96, 394
Cultura Creştină, 148, 149, 154.
165, 167, 168, 174, 181, 287.
300, 389, 393, 396, 397, 398
Curierul Creştin, 186, 398
Cuza, 29, 182
Dacia, 16, 18, 28, 29, 30, 34, 37.
41, 51, 92, 126, 394, 395
Dacia Inferioară, 30
Dacia Superioară, 28, 29, 30, 34.
41, 392, 396
Dalmaţia, 126
Damşa, 298
Daniel, 20
Daniel-Rops, 325
Darabant, 329
Dănilă, 298
de Camillis, 122, 162, 163, 171.
177, 239, 289, 300, 318, 319.
320, 321, 322, 323, 337, 338.
340, 358, 359, 361, 362, 377.
378, 383, 385
de Clerq, 385
de Vries, 195, 325
Dejeu, 162, 363
Delaruelle, 385
Delumeau, 325

Densuşianu, 67, 102, 126, 127.
128, 129, 130, 132, 145, 184.
189, 223, 243, 274, 298, 394.
Deva, 76, 84
Diaconescu, 325
Dindar, 62, 65, 68, 79, 141, 200.
Dobrescu, 363
Dorotei din Mitilene, 371
Dosoftei, 22, 81, 85, 87, 94, 124.
135, 142, 152, 171, 174, 191.
Doumergue, 325
Drăgffi, 107
Dragomir, 149, 162, 167, 184.
189, 217, 288, 298, 325, 342.
365, 385, 396
Dragoş, 37
Dragu, 282
Drăgan, 388
Drugeth, 310, 313
Duca, 107
Dudaş, 344, 363
Duliskovici, 326
Dumitran, 288, 398
Dumitru din Velenţa, protopop.
Dunăre, 174, 314
Dunod, 268
Eder, 97
Edroiu, 288, 300, 394
Eftimie, episcop, 368
Eminescu, 123
Engel, 97, 106
Erdeli, 153
Eugeniu IV, 371
Europa, 207, 234, 236, 237, 260.
261, 268, 301, 304, 305, 328.
329, 350, 358, 367
Europa Centrală, 298, 328, 294
Evans, 298, 325

Fabritius, 286
Familia, 351
Fanar, 44, 51
Faris, 298
Farkas, 45, 359
Făgăraş, 11, 24, 30, 51, 55, 58, 77.
79, 80, 84, 89, 102, 104, 105.
110, 126, 133, 134, 144, 241.
259, 266, 278, 281, 398
Fekete, 282
Fel Diod, 19
Feleac, 107
Ferdinand, 98, 286
Ferdinand II, 302
Ferdinand III, 311
Ferrara, 370
Ferrara-Florenţa, 220, 251, 304.
Fiath, 74, 198
Fiedler, 45, 57, 103, 286, 298, 325
Filipoiu, 388
Filstich, 107
Firu, 325, 363
Fleisz, 351
Fliche, 325
Floca, 363
Florenţa, 87, 196, 235, 304, 305.
369, 373, 374
Foaie pentru minte, inimă şi literatură, 7, 42
Franţa, 17, 157
Freyberger, 253, 254, 255, 256.
258, 260, 270, 272, 277, 282.
286, 298, 394
Furtună, 298
Gazeta Transilvaniei, 35, 37, 39.
42, 89, 127, 128, 392, 397
Gebhard (Gebhardt), 74, 187, 200.
Gehl, 301, 397
Gelej (Geleji), 47, 265, 266

Geoagiu, 133, 393
George de Sângeorgiu, episcop calvin, 264
Georgescu, 150, 151, 153, 363.
Germania, 17, 190
Ghenadie, 94
Gherla, 121, 391, 392
Ghibu, 189
Ghitta, 288, 298, 299, 300, 302.
303, 304, 305, 306, 307, 308.
309, 310, 311, 312, 314, 315.
316, 318, 319, 321, 322, 324.
325, 326, 339, 340, 363, 365.
385, 394
Gill, 325
Goga, 136, 394
Gogâltan, 299, 301, 398
Gorun, 173, 326, 327, 328, 329.
330, 331, 332, 333, 334, 335.
336, 337, 338, 339, 340, 341.
342, 343, 344, 345, 346, 347.
348, 349, 350, 361, 363, 389.
390, 394, 395, 398
Grama, 123, 124, 125, 146, 217.
220, 258, 298, 365, 394
Greceanu, 107
Grecia, 193, 284
Gudea, 221, 222, 223, 224, 228.
229, 230, 231, 249, 395
Gudziak, 326
Gyalokay, 363
Gyor, 170
Habsburgi, 176, 235, 236, 237.
242, 250, 335
Hajdudorog, 136, 188
Hajdu, 177
Halecki, 325
Halici, 265
Haller, 76

Harasiewicz, 325
Haşdeu, 29
Haţeg, 58, 154, 187, 259, 266.
278, 281, 294
Havrilović, 318
Heissler, 355
Heliade Rădulescu, 29, 35
Heltai, 264
Herlea, 363
Hevenesi (Hevenessi), 62, 74, 81.
84, 128, 187, 198, 203, 207
Hitchins, 342, 344, 385
Hodinka, 162, 326, 363
Hodoş, 217
Holstein, 325
Horea, 40, 127, 173, 232, 253.
327, 350, 389, 390, 395, 398
Horga, 298, 344
Hristos, 34, 157, 371
Hsia, 298, 325
Humenne, 310
Hunedoara, 24, 25, 30, 48, 55, 58.
59, 60, 72, 91, 94, 105, 144.
152, 174, 187, 266, 281
Hurmuzaki (Hurmuzachi), 54, 73.
75, 79, 121, 129, 132, 184, 286.
Iancu, Avram, 175
Iancu de Hunedoara, 244
Ianeş, 376
Iaşi, 17, 18, 28, 93, 251, 395
Iernut, 102, 104
Ierusalim, 22, 81, 85, 94, 124, 142.
171, 174, 191, 273
Ighiu, 45
Ilea, 352
Ilia, 58, 76
Illia (Ilia), Andrei, 92, 229, 286
Illyes, 63

Inalcık, 325
Innsbruck, 123
Inocenţiu III, 97
Ioan, logofăt, 361
Ioan, protopop Hunedoara, 94
Ioan Paul II, 250
Ioasaf, 20, 61, 77, 267
Ionescu, 223
Iorest, 47
Iorga, 111, 162, 183, 186, 217.
223, 226, 229, 250, 260, 286.
298, 325, 329, 342, 344, 363.
Iorgovici, 160
Iosif, 15, 20, 50, 59, 60, 61, 77.
87, 92, 99, 103, 105, 106, 122.
135, 137, 147, 162, 163, 166.
171, 239, 289, 299, 300, 318.
319, 320, 321, 322, 323, 337.
338, 340, 358, 359, 361, 362.
377, 378, 383, 385, 388, 394.
Iosif I, 83
Iosif II, 55
Isabella, 19
Isaia, 181, 322, 359
Istrati, 126, 127
Italia, 17, 42, 126, 305
Ivul, 265
Îndreptar, 196, 393
Janeso, 286
Jâny, 285
Jibou, 283
Jobert, 325
Josika, 76
Kâjoni, 265
Kâllo, 311
Kalnoki (Kâlnoky), 74, 198, 274
Kann, 325
Kapi, 74, 76, 187, 200, 202, 203.

207, 295, 296
Katona, 99, 107, 265
Kebell, 362
Kemeny, 42, 59, 100, 107
Kemeny, Ioan, 48, 102
Kemeny, Iosif, 99, 103
Kemeny, Joszef, 45
Keresztesi, 65, 141
Kese, 135, 136, 395
Kiev, 304, 313
Kiński, 63, 67, 143
Kogălniceanu, 28
Kolich, 255
Kollonich, 21, 22, 23, 24, 50, 65.
66, 67, 69, 70, 72, 73, 78, 79.
80, 82, 83, 84, 92, 140, 141.
142, 143, 144, 146, 152, 165.
170, 194, 198, 199, 200, 201.
202, 203, 204, 205, 207, 208.
211, 212, 214, 255, 256, 258.
259, 269, 271, 272, 273, 274.
277, 281, 282, 285, 289, 291.
293, 294, 295, 296, 303, 316.
318, 319, 355, 358, 360, 374.
380, 381, 382, 383
Kopeczi, 325
Korosi-Crişan, 96
Kovachich, 107
Kovaci, 239
Krajcar, 326
Kulczyczky, 318
Labande, 385
Lacko, 326
Lampe, 99
Lancrăm, 19
Langa, 221, 393
Lapedaatu, 128, 150, 183! 222, 286.
Lászlo, 362

Lateran IV, conciliu, 235, 303
Laa-iriaan, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
23, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 40.
44, 45, 51, 79, 88, 112, 129.
132, 146, 395, 397
Lazăr, 160
Lăpuş, 322
Lăţieni, 46
Lemeni, 8, 15, 28
Leopold I, 21, 22, 23, 30,.31, 50.
54, 55, 62, 81, 83, 98, 10.3, 119.
L39, 146, 165, 170, 255, 256.
259, 274, 285, 313, 314, 316.
317, 358
Lepanto, 306
Leţ, 100
Leyda, 97
Linz, 302
Liţiu, 363
Lorântffy, Susanna (Suzanna.
Zsuzsânna), 62, 266, 313
Los Angeles, 191, 393
Lucaciu, 159
Lucaris, 265
Lugoj, 99, 154, 173, 266, 274
Lukinics (Lukinich), 325, 363
Lumperdean, 363
Lupaş, 45, 111, 112, 120, 149.
184, 189, 286, 288, 298, 325.
363, 392, 395, 396
Lupşa, 334, 340, 342, 363
Luther, 138
Lyon II, conciliu, 235
Macartney, 325
Macedonia, 130, 284
Macha, 325
Madrid, 127, 186, 393
Magazin istoric pentru Dacia, 16.

18, 337, 40, 395
Maior, 21, 32, 37, 38, 54, 57, 90.
105, 106, 146, 160, 286, 298.
Maior, Grigore, 91, 92, 241, 279
Maior, Iuliu, 173
Maior, Petru, 8, 18, 31, 92, 93, 96.
99, 100, 102, 112, 168, 253.
254, 383, 385
Maiorescu, 15, 16, 44, 51, 79, 88.
Maiorescu, Ioan, 15, 27, 392
Maiorescu, Titu, 113, 184, 193
Mâlnâsi, 363
Manciulea, 174, 175, 176, 177.
178, 395
Mangra, 130, 155, 157
Maniu, 159
Marca, 233, 237, 238, 239, 240.
Maramureş, 48, 59, 166, 167, 171.
172, 207, 300, 302, 319, 321.
323, 336
Maria Tereza, 103, 206, 207, 241
Marica, 43, 44, 392, 395
Marina, 300, 397
Marmaţia, 43
Martina, 325
Martinovici, 362
Marţian, Ieronim, 388
Marţian, Iulian, 388
Matei, Alexandru, 87, 89, 393
Matei, episcop, 91
Mathia, 19, 304
Maurer, 325
Mavrocordat, 314
Maxim, 363
Mălinaş, Constantin, 351, 352
Mălinaş, Ioan Marin, 232, 233.
234, 235, 237, 238, 239, 240.
241, 242, 243, 395

Mârza, Iacob, 172, 245, 288, 365.
389, 395, 398
Mârza, Radu, 301
Mediaş, 46, 98, 99, 102
Meletie, 72, 74, 198, 239, 277
Merişani, 24, 68, 119, 120, 282.
Meteş, 149, 189, 369
Mezosi, 363
Micle, 365
Micu, 37, 90, 99, 160, 254
Micu, Inochentie, 35, 92, 101.
118, 166, 168, 194, 206, 207.
212, 227, 244, 245, 246, 247.
257, 279, 349, 366, 396
Micu, Samuil, 71, 91, 92, 93, 96.
106, 107, 129, 148, 153, 168.
253, 254, 328, 380, 383
Micu-Moldovan, 45, 56, 75, 98.
99, 102, 104, 105, 107, 108.
110, 111, 112, 113, 114, 115.
116, 117, 118, 119, 120, 121.
146, 175, 176, 217, 298, 395.
Migia, 148, 396
Mihai Viteazul, 31, 37, 45, 46, 57.
97, 100, 107, 194, 265, 299.
307, 310
Mihăilescu, 15, 392
Mihoc, 386, 387, 396
Miko, 107
Mikulov, 309
Mintiu, 314, 315, 316, 319, 322
Mircea cel Bătrân, 96
Miron, 107, 287, 288, 290, 292.
294, 296, 299, 365, 396
Mitu, 299, 300, 301, 395, 398
Mladin, 365
Mocioni, 42
Moga, 102

Moisin, 231, 232, 396
Moldova, 16, 18, 28, 168
Moldovan, 45, 99
Molnar-Piuariu, 96
Monastelli, 289, 300, 315, 316.
317, 318, 319, 321
Montecuccoli, 323
Montenero, 370
Moraru, 15, 394
Morini, 298
Moscova, 50, 307
Mukacevo (Muncaci), 20, 62, 93.
122, 162, 177, 225, 239, 241.
299, 300, 301, 302, 309, 310.
311, 312, 313, 314, 315, 316.
317, 318, 319, 322, 323, 326.
327, 336, 339, 341, 358, 359.
361, 377, 386, 394
Müller de Brasso, 107
München, 222
Munteanu, 352
Muntenia, 22, 28, 29, 47, 50, 55.
72, 88, 91, 102, 106, 168, 200.
294, 296
Mureşan, 44, 288, 299, 392
Mureşianu, Aurel, 89
Mureşianu, Iacob, 128
Murgescu, 298
Muzeul Naţional, 329
Naghiu, 388
Nagyszegi, 79, 80, 85, 152, 171.
174, 188, 281
Nalâczi, 65
Năsăud, 135, 167, 352, 388
Năsturel, 175
Neamţu, 136, 396
Negru, 37
Netea, 16, 397

Neurautter, 72, 74, 76, 82, 172.
187, 198, 203, 205, 255, 277.
280, 382
Nichitici, 232
Nichols, 325
Nicoară, Moise, 160
Nicoară, Toader, 300, 395
Nicolae, tipograf, 200
Nilles, 43, 54, 65, 67, 70, 71, 75.
81, 83, 121, 123, 141, 146, 162.
198, 217, 269, 270, 271, 279.
286, 298, 325, 363, 381, 385
Nyitra, 170
Obedenaru, 130
Observatorul, 42
Odorhei, 268
Olahus, 106, 107
Olsavszky, 300, 379
Oradea (Oradea-Mare), 93, 121.
122, 124, 125, 136, 149, 150.
153, 154, 155, 159, 162, 163.
164, 180, 181, 225, 233, 239.
240, 241, 299, 314, 327, 328.
329, 331, 334, 337, 350, 351.
352, 353, 354, 355, 357, 359.
361, 362, 363, 386, 387, 389.
392, 393, 394, 395, 396, 397.
Oraviţa, 58
Orăştie, 264
Orient, 182
Orientalia Christiana Periodica.
197, 392
Ourliac, 385
Padova, 28
Paget, 82, 282
Palestina, 142
Pall, 243, 244, 245, 246, 247, 248.
Panaitescu, 217

Papacostea, 325
Papadopoulos, 205
Papfalvi, 88
Papiu Ilarian (Papiu-Ilarian), 10.
17, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44.
51, 79, 88, 129, 132, 175, 392.
Papp, 326
Papp, Klára, 342
Papp, Szilágyi, 383
Paris, 97, 222
Partenie, Petru (Petrovic), 20, 62.
120, 238, 313
Partium, 122, 163, 225, 270, 328.
329, 334, 335, 336, 337, 338.
340, 341, 345, 346, 351, 352.
353, 354, 358, 361, 388
Pascu, 15, 53, 394
Patachi (Pataki), 30, 92, 167, 190.
213, 240, 241, 261
Patachich, 121
Pater, 171
Pavel, 388
Pazmaneum, 285
Păzmâny, 302
Păcăţian (Păcăţiuanu), 130, 184
Păcurariu, 298, 325, 363, 365, 385
Pădureanu, 298
Pământul Crăiesc, 280
Pâclişanu, 86, 162, 164, 165, 167.
168, 169, 170, 171, 172, 178.
187, 191, 193, 196, 197, 217.
223, 245, 246, 248, 286, 298.
301, 325, 342, 363, 365, 385.
389, 395, 397
Pekar, 298, 326
Pekri, 76
Peri, 325, 385

Periş, 344
Perspective, 130, 168, 169, 193.
195, 196, 393, 397
Pervain, 15, 394
Pesta, 15, 181
Petrovan, 207
Petterffy, 325
Pintea, 282
Plăianu, 219, 385, 397
Ploechl, 325
Pokoly, 286
Polonia, 250, 304, 310, 311
Polonia-Lituania, 304, 307, 311
Pop, Al., 217
Pop, Macedon, 388
Pop, Ovidiu Horea, 173, 315, 389.
390, 398
Pop, Sever, 388
Pop, Ştefan, 148, 159, 388, 397
Pop, Vasile, 45, 96, 97
Popa, 219, 397
Popan, 168, 169
Popea, 107, 110, 111, 112, 113.
114, 115, 116, 118, 120, 121.
146, 184, 298, 395, 396, 397
Popescu, 298
Popescu Teiuşan, 16, 397
Popovici (Popoviciu), 184, 274.
Porcius, 388
Praga, 255
Praszko, 326
Pray, 90, 97, 107
Precup, 388
Prenthaler, 172
Presov, 323
Principatele Unite, 35, 36
Prodan, 222, 245, 250, 298, 342.
Proprietarul Român, 36

Protase, 88, 394
Prunduş, 219, 385, 397
Puşcariu, 150, 184
Rabutin, 64, 74, 78, 79, 80, 81, 83.
152, 255, 256, 277, 293, 340
Radosav, 298
Radu, Dimitrie, 153, 154
Radu, Iacob, 153, 154, 155, 156.
157, 158, 159, 160, 161, 162.
163, 353, 361, 383, 388
Raic, 317
Raich, 106
Râkoczi, 37, 54, 57, 59, 101, 111.
281, 282, 283, 311, 323
Râkoczi I, 8, 19, 20, 43, 47, 48.
58, 101, 105, 265
Râkoczi II, Francisc, 56, 83, 88.
152, 163, 172, 188, 268, 279.
280, 282, 361
Râkoczi II, Gheorghe, 20, 43, 48.
101, 105, 106
Râkoczi, Sigismund, 47, 58, 77.
99, 105
Rakoveczky, 316, 318
Ramonţai, 27
Raţ, 72, 74, 198, 277
Ravasz, 269
Răduţiu, 300, 394
Râmnic, 94
Râşnov, 281
Rebreanu, 135
Rednic, 92
Rees, 325
Reghin, 100
Reinhard, 325
Revista Arhivelor, 168
Revista istorică, 288, 396
Revista Teologică, 149, 397

Rhedei (Rhedey), 48, 59, 101
România Mare, 6
Roma, 5, 8, 10, 11, 16, 17, 18, 21.
23, 24, 26, 30, 31, 32, 36, 37.
41, 43, 44, 53, 60, 61, 63, 65.
66, 70, 71, 74, 75, 76, 81, 83.
84, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95.
97, 98, 101, 103, 108, 109, 111.
114, 115, 118, 121, 122, 123.
128, 129, 130, 131, 138, 140.
141, 144, 145, 146, 150, 151.
152, 154, 156, 158, 160, 163.
164, 166, 168, 169, 170, 173.
174, 179, 181, 182, 183, 184.
186, 187, 191, 193, 195, 197.
200, 203, 207, 209, 210, 214.
217, 219, 220, 221, 222, 223.
227, 229, 231, 233, 234, 235.
237, 238, 239, 240, 242, 243.
244, 245, 246, 247, 250, 252.
254, 255, 259, 260, 263, 264.
267, 268, 269, 270, 273, 274.
275, 276, 284, 285, 287, 288.
291, 293, 294, 297, 300, 304.
307, 308, 309, 310, 311, 314.
315, 316, 317, 318, 319, 320.
322, 323, 324, 330, 331, 332.
335, 338, 340, 341, 342, 343.
344, 345, 346, 354, 357, 359.
360, 364, 365, 366, 367, 369.
373, 374, 375, 376, 377, 378.
380, 386, 387, 389, 390, 392.
393, 394, 395, 396, 397, 398
Roman, 87, 135, 136, 154, 156.
161, 236, 387, 396
România, 28, 29, 40, 115, 126.
127, 149, 153, 157, 160, 164.
167, 169, 173, 175, 180, 188.

190, 191, 192, 193, 223, 250.
251, 386, 390, 391, 393, 396
Românul, 35
Rosetti, 29
Roşiu, 352
Rudolf, 46, 99
Rudolf II, 306
Runciman, 325
Rusia, 49, 183, 193, 306
Rusu, 326
Rutskyj, 311
Salonta, 352
Sancta Barbara, 285
Sârosi, 80
Sârospataki, 76
Satu Mare, 249, 299, 300, 301.
328, 397, 398
Sava, 61
Sava, râul, 317
Sava II, 138
Sava III, 20, 77
Sătmar, 171, 177, 233, 239, 301.
302, 311, 314, 315, 316, 317.
323, 336, 358, 394
Sălaj, 168
Sâmbăta Mare, 379
Scheii Braşovului (Schei), 96, 280.
Sebaste, 377
Sebeş, 91, 98, 267, 282
Senyk, 298, 326
Serghie, 299, 310
Şevcenko, 325
Sfântul Atanasie, 285, 319
Sfântul Imperiu Roman de Naţiune
Germană, 236
Sfântul Maxim, 371
Sfântul Nicolae, 91
Sfântul Petru, 323

Sfântul Sava, 16, 17, 18
Sfântul Ştefan, 255
Sfântul Vasile cel Mare, 158
Sfârlea, 352
Sibiu, 16, 24, 34, 39, 45, 53, 74.
79, 82, 98, 100, 102, 113, 114.
126, 130, 144, 149, 155, 200.
212, 231, 232, 264, 268, 281.
282, 287, 392, 396, 397
Siegescu, 135, 136, 137, 138, 139.
140, 141, 142, 143, 144, 145.
146, 147, 397
Sighişoara, 98, 101, 102, 104
Sigismund, 47, 58, 77, 99, 105.
Sigismund, Ioan, 19, 98, 266, 306.
Sigmirean, 135, 397
Silvaş, 133, 265, 293
Sinai, 99
Sionul Românesc, 173
Sirmium-Hopovo, 233, 237, 238.
Skanderbeg, 244
Slavonia, 237, 238
Slovacia, 336
Snagov, 385
Sofronie, 166, 232, 327
Someşan, 262, 263, 267, 269, 270.
271, 273, 274, 275, 277, 279.
280, 281, 282, 283, 284, 285.
286, 398
Şopron, 302
Speyer, 309
Spis, 316
Srem (Sirmium, Sriem), 225, 238.
Stanciu, 365, 389, 398
Stelaru, 352
Stoica, 166, 171, 299, 321
Strigoniu, 11, 12, 13, 22, 26, 32.
33, 34, 51, 71, 75, 79, 141, 194.

200, 204, 205, 209, 210, 211.
212, 214, 215, 232, 240, 241.
251, 255, 277, 312, 313, 314.
316, 340
Studia Iudaica, 329
Studia Universitatis «Babeş-Bolyai». Seria Historia, 288.
299, 300, 301, 329, 396
Studia Universitatis «Babeş-Bolyai». Seria Theologia Catholica, 389
Studia Universitatis «Babeş-Bolyai». Seria Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.
Studii şi Comunicări, 328
Suflet Românesc, 184, 398
Sulzer, 96, 107
Suttner, 298, 325, 338, 342, 344.
Svidnica, 315
Szunyogh, 172
Szaboles, 177, 239, 315, 318
Szecsenyi, 97, 107
Szekely, 99
Szendrey, 342
Szenyey, 203
Szeredai, 99
Szilágyi, 45
Szirmay, 325
Szmigelski, 147
Szunyogh, 269, 280
Şaguna, 28, 39, 45, 113, 121, 159.
Şcoala Ardeleană, 18, 21, 65, 160.
161, 191, 253, 254, 260, 279.
288, 379, 384, 385, 394, 396
Şeica, 102
Şerban, 20, 50, 105, 363
Şincai, 17, 21, 32, 37, 38, 45, 90.
93, 95, 96, 99, 101, 103, 105.
129, 132, 141, 146, 153, 160.
168, 217, 229, 286, 298, 383

Şotropa, 286, 363
Şotropa, Valeriu, 388
Şotropa, Virgil, 388
Ştefan, 8, 20, 47, 48, 54, 58, 62.
105, 266
Ştirban, Codruţa Maria, 248, 249.
250, 251, 398
Ştirban, Marcel, 248, 249, 250.
251, 252, 398
Şuluţiu, 39, 42, 119, 120, 383
Ş umileu Ciuc, 70
Tanco, 388
Tapie, 325
Tarasovyc, 311, 312
Tăşiedanu, 162, 363, 388
Tăutu, 127, 180, 181, 182, 183.
184, 185, 186, 188, 189, 190.
197, 231, 232, 251, 286, 363.
365, 385, 393, 398
Tâmpăhaza-Uifalău, 154
Târgovişte, 96, 266
Târgu Mureş, 27, 98, 100, 101.
102, 265, 288, 301, 322
Târnavia (Trnava), 81, 269, 284.
285, 323, 377, 378
Teiuş, 264
Telegraful Român, 54, 114
Tempea, 96
Teodor, 225, 228, 250, 287, 298.
299, 301, 325, 329, 342, 365.
Teodosie, 65, 81, 82, 96, 141, 152.
257, 273, 281
Teofil, episcop, 11, 20, 21, 22, 23.
35, 40, 50, 51, 62, 63, 64, 65.
66, 79, 87, 92, 94, 95, 98, 116.
117, 139, 140, 141, 142, 151.
152, 166, 175, 187, 228, 229.
230, 249, 251, 253, 254, 261.

264, 268, 269, 270, 271, 272.
274, 281, 283, 288, 289, 290.
291, 297, 323, 339, 341, 343.
344, 366, 368, 369, 373, 380.
Terenţie, părinte, 189
Thokoly, 54, 302
Thouzellier, 325
Thyrse, 203
Tinca, 351, 352
Tisa, 311, 335
Tismana, 310
Tisza, 155
Tohan, 281
Tollet, 325
Tordaşi, Mihai, 264
Tordaşi, Pavel, 264, 368
Toth-Zoltân, 286, 298
Transilvania, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13.
14, 17, 18, 19, 20, 22, 26, 28.
30, 31, 36, 38, 41, 45, 46, 47.
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59.
60, 62, 65, 73, 74, 75, 76, 77.
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86.
87, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 102.
103, 105, 107, 110, 112, 113.
114, 119, 121, 122, 126, 127.
128, 130, 133, 134, 135, 136.
142, 144, 149, 152, 156, 163.
169, 170, 171, 172, 173, 174.
175, 176, 182, 185, 193, 198.
199, 201, 202, 205, 214, 215.
216, 220, 221, 223, 227, 228.
230, 232, 237, 238, 240, 241.
245, 247, 249, 251, 253, 256.
257, 258, 259, 261, 264, 267.
268, 269, 270, 274, 276, 278.
281, 282, 283, 284, 286, 287.
288, 289, 290, 291, 296, 297.

298, 299, 300, 301, 302, 304.
309, 311, 313, 316, 321, 322.
323, 324, 326, 327, 328, 329.
330, 331, 332, 335, 337, 338.
340, 341, 342, 344, 345, 346.
348, 349, 353, 358, 359, 360.
361, 364, 365, 367, 373, 374.
375, 376, 377, 378, 380, 386.
388, 389, 390, 392, 393, 395.
396, 397, 398
Transylvanian Review, 299, 301
Trento, 87, 150, 305, 307, 309
Tribuna, 135, 136, 393, 395
Tripon, 363
Trni, 106
Trocsânyi, 325
Turcuş, 344, 363
Turda, 45, 94, 98, 99, 102, 264
Ţara Bârsei, 280
Ţara Oltului, 19
Ţara Românească, 19, 20, 77, 78.
81, 88, 93, 94, 96, 119, 171.
197, 265, 281, 282, 283
Ţara Ungurească, 377, 378
Ţichindeal, 160
Ţirca, 72, 83, 85, 144, 166, 171.
281, 282, 283, 294
U.R.S.S., 223
Ucraina, 224, 308, 357
Udvari, 325
Ugocsa, 177, 239, 315
Ung, 239, 315
Ungaria, 11, 13, 22, 29, 37, 38, 43.
54, 62, 65, 67, 70, 72, 73, 74.
77, 78, 82, 97, 107, 117, 126.
127, 133, 135, 140, 142, 144.
157, 167, 175, 177, 178, 181.
198, 199, 201, 204, 205, 209.

210, 213, 215, 232, 236, 237.
238, 250, 269, 273, 296, 299.
300, 302, 303, 304, 309, 313.
314, 316, 318, 321, 322, 326.
332, 339, 358, 377, 395
Ungaria Superioară, 120, 177, 299.
300, 302, 303, 304, 309, 312.
313, 314, 315, 316, 317, 318.
323, 324, 339, 341
Ungrovlahia (Ungro-Vlahia), 29.
65, 96
Universul, 16
Urban VIII, 381
Uzhorod, 207, 239, 268, 289, 304.
312, 313, 341, 357
Uzhorod-Humenne, domeniu, 310.
Vad, 133, 264, 393
Vaida-Voevod, 159
Vancea, 119, 127, 188, 383
Varga, 325
Varga, Ecaterina, 232
Varga, János, 363
Varlaam, episcop, 20, 61, 65, 77.
94, 139, 267
Varna, 244
Vaşcău, 327, 351
Vatican, 42, 126, 149, 180, 244.
251, 319, 393
Vatican I, conciliu, 372, 383
Vălenii de Munte, 177, 395
Verzirescu, 200
Veszpremi, 94
Viena, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 22.
25, 27, 28, 30, 36, 39, 63, 64.
66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74.
75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84.
97, 102, 111, 128, 134, 142.
143, 144, 152, 165, 169, 170.

188, 191, 192, 194, 197, 198.
199, 200, 205, 208, 210, 219.
226, 233, 234, 236, 238, 240.
241, 242, 243, 244, 247, 255.
259, 260, 268, 277, 278, 284.
285, 291, 295, 302, 309, 311.
315, 319, 332, 333, 336, 340.
347, 348, 349, 355, 367, 375.
376, 380, 381, 392, 395, 396
Viller, 325
Vinţ, 265, 267
Visarion, 166, 232
Viszkeleti, 62
Volosynovskyj, 314
von Zieglauer, 286
Vratanja, 310
Vulcan, 15, 153, 160
Wattenbach, 113
Wessely, 286, 298
Wolchmann, 255
Wolff, 100, 325
Wolter, 325
Würzburg, 222
Zabilansky, 255
Zaborovschi, 325
Zagreb, 310, 315
Zamosc, 208, 309
Zâpolya, 45, 56, 264
Zarand, 266
Zărneşti, 281
Zoric, 315
Zsatkovics, 326, 342, 363
1 Mai, 352
Zejkan, 313
Ziridava, 327
Zoba, 265
Zollner, 325
CUPRINS

CONSIDERAŢII INTRODUCTIVE 5
Cap. I: GENERAŢIA PAŞOPTISTĂ ÎNTRE NAŢIONALISM.
ANTICONFESIONALISM ŞI OBIECTIVITATE 7
1.1. Simion Bărnuţiu... 7
1.2. Ioan Maiorescu 14
1.3. August Treboniu Laurian 15
1.4. Alexandru Papiu Ilarian 27
1.5. George Bariţ 41
1.6. Timotei Cipariu... 85
Cap. îi GENERAŢIA POSTPAŞOPTISTĂ. ATITUDINI POLEMICE ŞI
ATITUDINI MODERATE. APOLOGII ŞI CONTESTĂRI 108
Ioan Micu-Moldovan 108
11.2. Ioan Ardeleanu 119
11.3. Alexandrul Grama 121
11.4. Nicolae Densuşianu 123
11.5. Augustin Bunea 127
11.6. Iosif Siegescu 132
Cap. III: ISTORIOGRAFIA INTERBELICĂ – DEFENSIVA, POLEMICA ŞI
APROFUNDAREA SURSELOR 146
Contribuţii minore 146
111.2. Ioan Georgescu 148
111.3. Iacob Radu 151
111.4. Zenovie Pâclişanu... 162
111.5. Nicolae Brânzeu 170
111.6. Ştefan Manciulea 172
111.7. Sfârşitul unei epoci 176
Cap. IV: CONTRIBUŢIILE DIN STRĂINĂTATE 178
IV.1. Aloisie Tăutu 178
IV.2. Octavian Bârlea 187
IV.3. Vasile Bărbat 195
Cap. V: RENAŞTEREA – TRADIŢIONALISM, TENDINŢE
REVANŞARDE ŞI NOI DIRECŢII 216
V.1. Primele riposte 216

V.2. Ioan M. Bota 218
V.3. Nicolae Gudea 219
V.4. Anton Moisin 228
V.5. Ioan Marin Mălinaş 230
V.6. Francisc Pall 241
V.7. Codruţa Maria Ştirban – Marcel Ştirban 245
V.8. Ioan Chindriş 250
V.9. Maria Someşan 260
V.10. Greta Miron 284
V.11. Ovidiu Ghitta 295
V.12. Gheorghe Gorun 323
V.13. Iudita Căluşer 346
V.14. Cristian Barta 360
V.15. Blaga Mihoc 381
PRECIZĂRI FINALE 383
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ 388
INDEX. 395